

گنجینه بزرگداشت
آقا حسین خوانساری

الحاشیه ترا علی الشفاء

(الالهیات)

تالیف

آقا حسین خوانساری

(۱۰۹۹ م)

تحقیق

محمّد ناجی اصفهانی

گنجینه بزرگداشت آقا حسین خوانساری

96

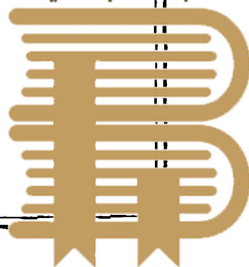
٢٠٢٩٨

الحاشية على الشفاء (الالهيات)

تأليف
الآقا حسين الخوانساري

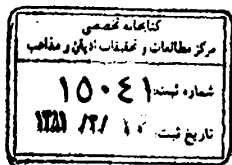
تحقيق
حامد ناجي اصفهاني

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



تقدیم به:
همسر گرامی و باوفایم
که با مرارتهای وجودی
من می سازد.

شناسنامه

الحاشیة علی الشفاء (الالهیات)

مؤلف: آقاحسین خوانساری

مصنّح: حامد ناجی اصفهانی

ناشر: دبیرخانه کنگره آقاحسین خوانساری

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۷۸

نوبت چاپ: اول

قطع و صفحه: وزیری / ۸۱۶

چاپ: سلمان فارسی قم

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

کتابهای زیر به مناسبت کنکوه بزرگداشت آقا حسین خوانساری

با سرمایه وزارت ارشاد اسلامی چاپ شده است:

- ۱ - حاشیه الهیات شفا از آقا حسین خوانساری به کوشش حامد ناجی اصفهانی. ۸۱۶ صفحه. تهران ۱۳۶۸.
- ۲ - الرسائل (ده رساله عربی) از آقا حسین خوانساری به کوشش رضا استادی. ۳۶۸ ص.
- ۳ - حاشیه طبیعیات شفا از آقا جمال خوانساری به کوشش رضا استادی ۳۶۸ ص.
- ۴ - حاشیه بر حاشیه خفزی از آقا جمال خوانساری به کوشش رضا استادی ۳۷۲ ص.
- ۵ - ترجمه مفتاح الفلاح از آقا جمال خوانساری به کوشش رضا استادی ۳۸۸ ص.
- ۶ - مزار آقا جمال و رساله اربعه ایام میرداماد به کوشش رضا استادی ۱۹۲ ص.
- ۷ - مناظرات (ترجمه الفصول المختاره) از آقا جمال خوانساری به کوشش صادق حسن زاده ۷۱۲ ص.
- ۸ - رسائل (شانزده رساله فارسی) از آقا جمال خوانساری به کوشش علی اکبر زمانی نژاد ۸۴۴ ص.
- ۹ - مائده سماویه و سه رساله دیگر از آقا رضی خوانساری به کوشش علی اکبر زمانی نژاد ۴۲۴ ص.
- ۱۰ - دانشمندان خوانسار به کوشش سید محمد علی حسینی و سید رسول علوی و علی اکبر زمانی نژاد ۶۴۰ ص.
- ۱۱ - جغرافیای خوانسار تألیف آقای حمید رضا میر محمدی ۳۶۸ ص.
- ۱۲ - فرزندگان خوانسار تألیف آقای کشوری با همکاری دیگران ۲۰۸ ص.

* * * *

قیمت دوره دوازده جلدی (۵۷۰۰ صفحه ده جلد زرکوب و دو جلد گلاس) ۱۴۳۰ تومان.

* * *

۱۳ و ۱۴ - حاشیه شرح اشارات آقا حسین خوانساری نیز به کوشش حضرت آقای عابدی در دو جلد در دست چاپ است.

فهرست

مقدمه	۵
گذری بر زندگانی محقق خوانساری	۶
حاشیه خوانساری و شارحان شفاء	۸
۱- غیاث الدین منصور دشتکی (۹۴۸ ه.ق):	۸
۲- میرداماد (۱۰۴۱ ه.ق):	۹
۳- ملاصدرا (۱۰۵۰ ه.ق):	۱۰
ویژگیهای شرح محقق خوانساری	۱۶
گذری بر شرح محقق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰) و شرح دوم محقق خوانساری	۲۱
حاشیه دوم خوانساری بر شفاء	۲۴
مقایسه حاشیه ملا اولیاء و خوانساری	۲۸
شیوه تصحیح	۳۰
متن کتاب	۱
فهارس	۷۷۳
فهرست تفصیلی	۷۷۵
فهرست آیات و احادیث	۷۷۸
فهرست کتب و رسائل	۷۷۹
فهرست اعلام و فرق	۷۸۰
مصادر تحقیق	۷۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم
والاستيفاق من الحكيم والعليم

الحمد لله الذي تجلّى عن غيب ذاته بتجليه الأكمل باسمه الجامع على الحقيقة
المحمّدية، واشرقت بسبحات جماله على البطون الولوية، حتّى يظهر كماله العميم
ولطفه الجسيم؛ ثم الصلاة والسلام على مظهر تجليه الأزلى بظهوره الأبدى
وتمتّ رحمته الرحمانية والرحيمية ومظهر القوسين ومظهرهما، روحى وأرواح
العالمين لتراب مقدّمه الفداء. آمين

از تحوّل‌های مهم جریان اندیشه در طول تفکر اسلامی، نگارش کتاب
عظیم‌الشان، «الشفاء»، به خامه حجة‌الحق ابوعلی سینا است، وی با بهره از
هوش و استعداد کم‌نظیر خود، به تأمل در اندیشه‌های کهن مشائی
و نوافیثاغورسی و رواقی پرداخت، و با پالودن آنها بنایی نو از حکمت مشاء
پی‌ریزی نمود، و در بسیاری از موارد با برخورد به کژیهای آن^۱ با طرحی نو به
میدان پژوهش رفت.

جاودان‌ترین اثر وی که تاکنون حوزه‌های اسلامی و مسیحی را درنوردیده است

۱. چه کژیهای محتوایی و چه ترجمه‌ای.

کتاب «شفاء» می باشد، که پس از وی توسط بهمنیار و ابوالعباس لوکری در کتاب «تحصیل» و «بیان الحق بضممان الصدق» بازسازی مجدد شد، ولی هیچگاه این دو به پایه اصل کتاب نرسیدند.

بخش عمده‌ای از جستارهای ژرف فلسفه اسلامی پس از سده یازدهم هجری، در بررسی این کتاب به ویژه فن سیزدهم آن یعنی الهیات است، گزارشهای موجود بر این کتاب در طی این دوران بالغ بر بیش از بیست حاشیه منظم، دو شرح، سه ترجمه و یک تلخیص می باشد.^۱

از شرحهای اساسی و مورد نظر اهل فن در این میدان می توان از حاشیه محقق خوانساری نام برد. قبل از ورود به معرفی این حاشیه، گذری کوتاه بر ترجمه احوال وی خواهیم داشت.

گذری بر زندگانی محقق خوانساری

علامه محقق، استاد الکمل، آقا حسین خوانساری (۱۰۱۶-۱۰۹۸ ه. ق.) از نام آوران علوم عقلی و نقلی در سده یازدهم هجری است، وی معقول را نزد حکیم میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰) و عمده منقول را از علامه محمد تقی مجلسی (۱۰۰۳-۱۰۷۰) فراگرفت، و به واسطه کثرت اساتید به «تلمیذ البشر»^۲ شهرت یافت. جودت ذهنی و شدت ذكاء و خوشرویی وی زبان زد خاص و عام بود. او مدتها به تدریس علوم نقلی و عقلی اشتغال داشت، از شاگردان معروف وی می توان از فرزندش آقا جمال الدین خوانساری، میر محمد صالح خاتون آبادی، محقق شیروانی، شیخ جعفر قاضی، سید نعمت الله جزائری، محمد تنکابنی، مولی علیرضا شیرازی مشهور به تجلی و... نام برد.^۳

۱. نگارنده تمامی این آثار را در مقدمه خود بر تصحیح مجله الهیات الشفاء (زیر چاپ) آورده است.

۲. رک: ریاض العلماء ج ۵۷/۲.

۳. جهت تفصیل زندگی او نیز بنگرید: امل الامل ج ۱۰/۲، سلافة المصر ۴۹۹، اعلام الشیعه ج ۱۶۶/۵.

وی در عمر بابرکت خود آثار متعددی به رشته تحریر درآورد، مشهورترین اثر وی در علوم نقلی، مشارق الشموس در شرح دروس شهید است، پاره‌ای از آثار بر جای مانده از وی در علوم نقلی عبارتند از:

- ۱-۲. دو حاشیه بر الهیات شفاء، حاشیه دوم وی نقد محقق سبزواری است.
۳. تعلیقه بر اشارات که دربردارنده گزارشهای وی بر اشارات، محاکمات و حواشی محاکمات است.
۴. حاشیه بر حاشیه دوانی بر تجرید، گویا این حاشیه هم بر حاشیه قدیم است و هم جدید.
۵. شبهه طفره.
۶. شبهه استلزام، وی دارای چند گزارش بر این شبهه است و....

روضات الجنات ج ۲/۳۴۹، ریحانة الادب ج ۶/۲۳۹ و دانشمندان خوانسار از انتشارات کنگره محقق خوانساری.

۱. وی نیز گاه شعر می‌سروده، رباعی زیر از اوست:

ای باد صبا طرب فزا می‌آیی
از کوی که برخاسته‌ای راست بگو
از طرف کدامین کف پا می‌آیی
ای گرد به چشم آشنا می‌آیی

حاشیه

خوانساری^۱ و شارحان شفاء

محقق خوانساری در بین گزارش نویسان بر شفاء به آراء سه تن از آنان توجه نموده است:

۱- غیاث الدین منصور دشتکی^۲ (۵۹۲۸.ق):

وی یکی از قدیمی ترین محشّین شفاء است، که آراء خود را درباره گزارشهای شیخ در دو کتاب لطائف الاشارات و ریاض الرضوان^۳ گردآورده است، ولی تمام حاشیه های نقل شده از وی در حاشیه محقق خوانساری از کتاب اوّل می باشد. برخورد محقق خوانساری با وی چنین است:

صرف نقل از وی و بسندگی به کلام او ← ۴/۱۷.

ردّ وی ← ۱۷/۶، ۱۸/۶، ۱۱/۲۹.

ردّ او با تعبیر «فیه نظر» ← ۱۷/۳۹، و «لا یخفی مافیّه» ← ۱۳/۳۴.

-
۱. لازم به ذکر است که بخشی کوتاه از این اثر پیش از این به همت حکیم مثاله استاد سیدجلال الدین آشتیانی در متنبیات آثار حکمای الهی ایران جلد دوم چاپ شده است.
 ۲. جهت تفصیل زندگی وی بنگرید: ریحانة الادب ج ۶/۲۴۲؛ اعیان الشیعة ج ۱۰/۱۴۱.
 ۳. این کتاب که به نام امالی نیز خوانده شده است، مجموعه ای گردآمده از انشاءات فکری دشتکی می باشد که بدان تعلیقات ابن سینا، گفتارهای کوتاهی در مسائل مختلف است.

تعبیرهای گوناگون خوانساری از کلام و حاشیه وی:

«وقد آورد غیاث الحكماء في هذا المقام حکات واهیه لا يستحق الايراد، ومن أراد الاطلاع فليراجع اليها» ← ۱/۸.

«قد اُتُنِب غیاث الحكماء في هذا المقام بما لا کثیر جدوی فيه» ← ۱۰/۱۰.

«انّ في توجیهه و تحريره الذی ذکره للسؤال خبطاً ظاهراً» ← ۱/۱۶.

«لا يظهر معناه ووجه مقالته لما ذکره فضلاً في صحته» ← ۱۱/۳۷.

«لیته ترک هذا الوجه في ستر الخفاء... لئلاّ تصیر فضيحة لها أيضاً» ← ۸/۲۵.

شارح ما در مقام دفاع از شیخ و پاسخ به غیاث الحكماء نیز گفته: «... الفصل الذی ذکره الشیخ حسن لا غبار فيه» ← ۱۲/۳۲.

۲- میرداماد (۱۰۴۱ ه.ق)

حکیم سترگ استرآباد که خود از احیاء گران حکمت در آغاز سده یازدهم هجری است، پایه گذار مکتب فلسفی شیعی به نام حکمت یمانی می باشد. قدرت وی در علوم مختلف اسلام و به ویژه فلسفه زبانزد تمام همعصران و نام آوران پس از او بوده است، وی که پس از عصر تجرید و حواشی آن قلم زده است، بیشتر همت خود را مصروف حکمت مشاء ساخته و سالیان متمادی به تدریس آن کمر همت بسته است، از همین رو بیشتر گزارش نویسان بر شفا به نحوی جیره خوار سفره اویند.

وی که خود از مدرّسان کتاب شفاء بوده، گزارشهای کوتاهی بر آن نگاشته که تمامی آن در شرح علوی عاملی به نام العروة الوثقی و مفتاح الشفاء^۱ آمده است، و برخی نیز به قلم وی در نسخه درسی شفای^۲ وی بر جای مانده است. محقق خوانساری که بنابر بیان ارباب تراجم از کرسی درس وی بهره نبرده و به

۱. بخشی از این شرح توسط نگارنده آماده چاپ می باشد.

۲. این نسخه در کتابخانه اهدائی مشکاة به شماره ۲۷۲ نگهداری می شود.

درس همعصر او، میرفندرسکی رفته است، بیشتر حواشی‌ای را که در شرح خود از وی نقل نموده، به رشته نقد کشیده است؛ وی از این حکیم به «بعض سادة العلماء»، و «بعض العلماء» و «بعض سادة المحققين» تعبیر نموده است. تعبیرهای وی در نقد وی عبارتند از:

«فيه نظر» ← ۱۳/۴۱، ۱۳/۳۶.

«ان كان كلاماً حقاً... لكن الظاهر أن ليس مراد الشيخ هذا كما بينا» ← ۲/۳۴.

«وما قاله بعض سادة العلماء... فخالٍ عن التحصيل» ← ۱۸/۴۶.

«ما ذكره هذا العالم في الحلّ فلا أفهم معناه ولا أدرى محصله، فمسي أن يكون غیری فهمه هذا» ← ۷/۱۶۰.

«... على تقدير صحته لا يجدي فيما هو بصدد» ← ۱۱/۱۶۵.

۳- ملاحظه‌ها (۱۰۵۰ هـ.ق)

بیشترین توجه محقق خوانساری در بین تعلیق‌های شفاء به تعلیق صدرها بوده و به هنگام ذکر وی از او به «صاحب القیل» تعبیر کرده و گفتار وی را با عنوان «قیل» نقل نموده است:

گرچه عمده نظر خوانساری به نقد صدرها و آراء وی بوده ولی در مواردی گفتار وی را کافی دانسته است. شیوه برخورد وی با صدرها در حواشی وی به صورتهای زیر - به نحو کلی و موردی - چنین می‌باشد:

طلب آموزش برای صدرها - «انتهی کلامه رفع مقامه» ← ۱۳/۴۵.

تأیید تعلیق صدرها: «لا يخفى أن قول الشيخ بعيد هذا... كأنه قرينة على التوجيه الذي ذكره» ← ۸/۱۰۰.

صرف نقل از تعلیق صدرها و بسندگی به شرح وی ← ۸/۱۰، ۱۵/۱۵، ۱۰/۱۵.

۱۷/۱۱۶، ۱۴/۵۱، ۱۱/۵۳، ۷/۱۵۶، ۷/۹۴، ۱/۹۱، ۱۸/۱۸۲، ۸/۳۰۰.

نقل از برهان شفاء از تعلیق صدرها بدون ذکر مأخذ ← ۲/۵.

نقل اختلاف نسخ از تعلیقه صدرای ← ۱۸/۱۴

«لایحقی مافیہ» ← ۱۶/۲۸۹، ۱۳/۱۱۵، ۱۴/۱۲، ۳/۱۱، ۶/۹

«لایحقی...» ← ۱۲/۵، ۱۶/۳، ۱/۱۴، ۹/۱۴، ۱۴/۱۴، ۷/۱۵، ۷/۳۱، ۵/۳۰

۱۲/۹۴، ۸/۸۷، ۷/۶۶، ۴/۶۴، ۳/۶۱، ۷/۳۵، ۱۴/۳۲، ۳/۳۲

«فسیه نظر» ← ۱۲/۱۵، ۱۳/۱۳، ۳/۱۴، ۸/۱۴، ۱۱/۱۴، ۱۷/۱۴، ۱/۲۰

۲/۲۱، ۸/۲۲، ۱۸/۲۳، ۱۳/۴۸، ۳/۵۴، ۱۶/۵۴، ۱۵/۵۹، ۶/۶۱، ۴/۶۳

۲/۱۵۹

«فسیه ابجاث» ← ۴/۳۰، ۴/۱۲۲، ۴/۱۲۸

«هینا ابجاث» ← ۱۵/۱، ۱۴/۱۱۹، ۸/۴۶

«هو کما تری» ← ۲۲/۴، ۷/۱۲۹، ۱۱/۱۹۵

«قد مرّ مافیہ» ← ۹/۱۳

«وفیه» ← ۴۳/۱۶، ۵/۵۷

ردّ صدرای در تحلیل ادبی ← ۱/۴

تحلیل نقدی صدرای با بهره از تحلیل ادبی ← ۱۸/۶، ۱۶/۱۲

دفاع از شیخ در مقابل صدرای ← ۱۰/۱۰، ۹/۱۴، ۶/۵۴، ۴/۱۸۳

تأیید صدرای در مقابله با ملا جلال دوانی: «لا یذهب علیک أن التعجب الذی فعله

فی بعض أجلّة المتأخرین لیس فی موقعه اصلاً» ← ۱۳/۸۹

«ولا یظهر لهذا الفرق وجه» ← ۶/۱۰

«... لیس بغرض فی المقام» ← ۹/۱۰

«لقد ظهر بما ذکرنا بُعد هذا التوجیه جداً، بل عدم احتمال مطلقاً» ← ۵/۱۱

«لایحقی أن ما ذکره... لیس بیعیّد جداً، لکن ما ذکره أولاً فی تفسیر هذه العبارة...

لا یفهم معناه ولا تظهر استقامته... وكذا لا یظهر أيضاً وجه اشعار عبارة الشيخ بما

ذکره أخيراً... ولا أدری أنه علی ما حمل عبارة الشيخ واستتبط منها هذا الاشعار»

← ۴/۱۳

«وبما قرّرناه ظهر مافیہ أيضاً» ← ۱/۱۴

«لا وجه أيضاً لقوله» - ٨/١٤

«قد علمت أيضاً ما فيه فلا حاجة الى أن نعيده» - ٩/١٤

«هذامع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ لا يفهم له محصل كما لا يخفى» - ٨/١٩

«وبما ذكرنا ظهر حال ما قيل» - ١/٢١

«وما ذكره الشيخ في غاية السهولة والظهور... لا حاجة اليه بالنسبة الى ما ذكره» -

٧/٣١

«أنت خير لا محصل له أصلاً» - ١٣/٣٢

«واعلم أن أكثر ما ذكره متداول بينهم ومذكور في شرح الاشارات^١» - ٧/٤١

«ثم ان التوجيه الذي ذكره هذا القائل... مما لا يفهم معناه ولا يظهر له محصل أصلاً»

- ٧/٤١

«والظاهر أنه ليس بمستقيم» - ١٠/٤٣

«كان ما ذكرنا أظهر^٢» - ٧/٥٣

«لا وجه الى ارتكاب هذا الوجه البعيد» - ١٨/٥٣

«ظاهر أن كلام الشيخ لا ينطبق على هذا أصلاً» - ٦/٥٤

«وفساد هذا التوجيه من وجوه شتى»

«وما ذكره بعد ذلك... فيما لا يسمن ولا يغنى من جوع» - ٦/٦٤

«أنت خير بأن تفسيره كلام الشيخ يأبى عنه كلامه الأخير» - ١٧/٦٤

«مع أنه على هذا التجشم لا يوافقنا» - ٦/٦٧

«فساده ظاهر» - ٩/٦٧

«لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة والوهن» - ٩/٦٧

«لا يخفى... فيه تشويش» - ٣/٧٠

«لا يخفى أن قول الشيخ... يأبى عن هذا الحمل» - ١٤/٨٠

«أنت خير بأن حمل الحق في كلام الشيخ على ما يفهم من كلام هذا القائل بعيد

١. نقضى بر نوآوری صدرا است.

٢. نقدي بر دشوارگویی صدرا.

جداً» ۱۶/۸۲ ←

«ليت شعري من أين فهم هذا الشق» ۱۶/۸۲ ←

«أنت خبير بأن ما ذكره في تمهيد المقدمة مما لا يحصل له أصلاً» ۱۱/۸۴ ←

«لا يخفى أن ما ذكره من معنى تشخيص الصورة بالهيولى مما لا يستقيم» ۳/۸۹ ←

«وبالجملة لا يخلو الكلام عن كدر» ۱۲/۹۴ ←

«والعكس التعجب» ۱۵/۹۷ ←

«أنت خبير بأن انحصار الغرض في هذه التقسيات فيما ذكره مما لا شاهد عليه»

۳/۹۸ ←

«وبما قررنا... ظهر عدم اتجاه هذا الكلام أساساً» ۶/۹۸ ←

«إن قوله كأنه لا مدخل له في هذا المقام كما لا يخفى» ۱۲/۹۹ ←

«قد علمت أن ما مر... ليس المراد» ۳/۱۰۱ ←

«أنت خبير... مما لا معنى له أصلاً» ۴/۱۱۱ ←

«أنت خبير بأن ادعاء... في مرتبة أصل الدعوى» ۲/۱۱۱ ←

«فيه ما مر غير مرة» ۱۱۲ ←

«أنت خبير بأنه لم يتكلم فيما هو المهم ههنا من بيان الغرض» ۵/۱۱۹ ←

«أنت خبير... في غاية الاشكال» ۱۴/۱۱۹ ←

«أنت خبير بأن... مما يابى كلام الشيخ» ۱/۱۲۴ ←

«لا يخفى ما فيه من التكلف» ۱۵/۱۲۷ ←

«فلان ما ذكره في تفسير كلام الشيخ ووجهه به لا ينطبق على كلامه أصلاً» ۴/۱۲۸ ←

«ولا تفهم أنه كيف فهم كلام الشيخ» ۱۱/۱۳۱ ←

«لا يخفى أن... لا يفهم له محصل» ۱۶/۱۵۶ ←

«فلان ما ذكره في تفسير كلام الشيخ ووجهه به لا ينطبق على كلامه أصلاً»

۴/۱۲۸

«ولا تفهم أنه كيف فهم كلام الشيخ» ۱۱/۱۳۱ ←

«لا يخفى أن... لا يفهم له محصل» ۱۶/۱۵۶ ←

«فيه امور... فان هذا مما لمدخل له في هذا الوجه... لكنّه مما لا يعتدل على الطبع السليم... لا تفهم له محصلاً» ← ٧/١٥٨

«ثم وان كان قد ظهر مما مرّ غير مرّة في هذه الكلمات من الأبحاث» ← ٢/١٥٩

«أنت خبير بأن هذا الجواب في غاية السخافة» ← ١٢/١٥٩

«أنت خبير بأن جعل... بعيد جداً» ← ١٣/١٥٩

«وفي هذا الكلام أيضاً خلط» ← ٧/١٦٠

«أنت خبير بأن ما ذكره... أمر لا يعتدل عن العقل السليم ولا محصل له عند الذهن

المستقيم» ← ٧/١٦٠

«لا يخفى فساد» ← ١/١٩٦

«أنت خبير بأن هذا المعنى ليس شاملاً... بل مبائناً لها» ← ٢/١٩٦

«فيه نظر... حمل كلام الشيخ عليه فرية بلامرية» ← ١٣/٢٥٧

«أنت خبير بأن هذا الجواب من الضعف وعدم الاستقامة بحيث لا يخفى» ←

١٢/٢٥٦

«أن ما ذكره بعد فرض صحته لا يشفى العليل ولا يروى الغليل أصلاً... ان هذا غير

نافع أصلاً، لا يخفى أن تفسير المطلق بما ذكرنا أولاً» ← ١٣/٢٦٦

«ثم ما ذكره في جواب الاشكال الأوّل لا محصل له أصلاً» ← ١٣/٢٦٦

«أما الذي افاده... فليس الأمر كما ذكره» ← ١٣/٢٦٦

«فيه نظر... وما ذكره هذا القائل... فلم يظهر لي معناه ولم أجد له محصلاً، وهو في

غاية الغرابة وفهم يحتاج الى فطنة عجيبة... فيستدعي فهمه مشرباً عجيباً وطوراً

غريباً ولا يستقيم على عقولنا» ← ١٣/٢٦٦

«أنت خبير... ليس مما يتعلّق به غرض علمي أصلاً» ← ١٥/٢٤٩

«لا يخفى أن كلماته لا يستقيم أصلاً ويترأى منه أنّه لم يفهم كلام الشيخ ولعل النسخة

التي وصلت الينا مغلوطة» ← ١٠/٢٨١

«بالجملة التصديق بهذه الامور يقتضى مذاقاً آخر وطوراً على حدة وعقولنا بما

لا يحتمله، وعليك بالتثبت وإياك أن تدعن شيئاً بمجرد قول غيرك» ← ١/٢٨٢

ویژگیهای شرح محقق خوانساری

محقق خوانساری با عنایت استوار یکه به شیخ و آرای وی دارد، در صدد تحکیم مبانی اصل کتاب می‌باشد، از همین رو در پاره‌ای از موارد حتی اشکالهای مقدر بر شیخ را پاسخ می‌گوید (۷/۳۵) و در صدد توجیه و صحت کلام شیخ است.

«فهذا ما وصل اليه فهمي في سرّ هذا الأمر الغريب الصادر عن الشيخ، ولعلّ له وجه آخر ولم يظهر لي» ← ۱۶/۲۰۵

«ثم انه ان لزم في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه، فالامر فيه سهل سيّا في هذا الكتاب» ← ۵/۳۷

«فلعلّ هذا الكلام صدر سهواً» ← ۱۲/۳۳۴

«هذا على سبيل التجوّز» ← ۱۲/۳۰۸

وی در مواضع گوناگون به ستیزه با شیخ برخواسته است و مطالب و عبارتهای شیخ را به رشته نقد کشیده است.

□ پاره‌ای از تعبیرهای وی در نقد محتوای کلام شیخ عبارتند از:

«فيه نظر» ← ۸/۴۰، ۱۱/۴۴، ۴/۴۵، ۱۶/۷۲، ۱۱/۱۱۳

«فيه مسائل» ← ۱۳/۴۰

«فيه منع» ← ۶/۷۴

«فيه اشتباه بين» ← ۱۸/۲۴۴

«ثم ان في كلام الشيخ إجمائاً» ← ۲/۲۱

«لا يخفى هذه المقدّمة اخفى من اصل المدّعى» ← ۷/۳۳

- «هذا الاستدلال من المعجائب» ← ۱۱/۸۴
- «فی عدم الشک شک» ← ۱۲/۱۰۶
- «ان أراد...» ← ۷/۱۰۸
- «وأيضاً هذا يناق ما نقلنا آنفاً عن قاطيغورياس» ← ۲/۱۱۴
- «فيه أنه مناف لما حققه» ← ۲/۱۲۲
- «لا يخفى ان هذا الجواب مما لا وجه له» ← ۱۳/۱۲۶
- «لا يخفى أن هذا... مما لا شاهد له» ← ۱۱/۱۲۷
- «قد علمت ما في ادله الشيخ» ← ۵/۱۳۰
- «قد أشرنا فيما سبق أن هذا ليس بمستقيم» ← ۱۲/۱۵۱
- «هذا بظاهره يدل على خلاف ما سبقه» ← ۲/۱۵۶
- «قد بان أنه ليس كذلك وان الشيخ كأنه لم يأخذ استدلال الخصم على وجهه كما سمعت مشروحاً» ← ۱۲/۵۹
- «وأما... لادمخل له في حل الدليل» ← ۱۳/۱۵۹
- «قد علمت... أن الصواب... لا ما اختاره الشيخ» ← ۵/۲۰۷
- «قد عرفت أن هذا مما لا وجه له» ← ۲/۲۱۲
- «قدر عرفت ما فيه» ← ۱/۲۴۴، ۹/۲۱۲
- «أنت ومن له ادنى بصيرة تعلمان أن هذا مما لا محصل له» ← ۲/۲۱۴
- «قد عرفت أن هذا التعيين مما لا معنى له» ← ۸/۲۲۸
- «أنت خير بأن... لاتساعده بدجة ولا برهان» ← ۲/۲۴۷
- «فيه نظر... مما لم يقل به أحد» ← ۴/۴۲۷
- «هذا ممنوع ولم يقم عليه برهان» ← ۱/۲۸۲
- «قد مر ما فيه» ← ۱۷/۲۹۲
- باره ای از تعبیرهای وی در نقد اسلوب گفتار شیخ عبارتند از:
- «هذا حشو في البين لا محصل له» ← ۱۴/۶
- «كان الظاهر عن اسلوب كلامه سابقاً ولاحقاً أن يقال...» ← ۳/۱۱

- «لأنّ مثل هذه المسامحات كثيراً ما يشوّش أذهان المبتدئين، وتلبّس الأمر عليهم، واللائق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جداً» ← ۱۰/۲۱
- «فليت شعري ما الباعث للشيخ على مثل هذه التطويلات والتكثيرات في الكلام مع أنّ المطلب أوضح بكثير منها» ← ۱۵/۳۲
- «هذا الكلام مع ما فيه من الاختلال التام... ليس مما يحتاج اليه» ← ۴/۷۳
- «وبالجملة كلام الشيخ في غاية التشويش» ← ۱۳/۷۴
- لأدري ما فائدة هذا الكلام من الشيخ.
- «ظاهر الكلام ليس بمستقيم» ← ۸/۱۰۲
- «لا يخفى أنّه بعينه... ففي الكلام تكرار، لكن الشيخ لا يبالي بأمثال ذلك» ← ۵/۱۱۲
- «لا يخفى ما في هذا الكلام الطويل الذليل من تطويل لا طائل» ← ۹/۱۲۰
- «فيه نظر... لكن على هذا لا حاجة الى هذا التطويل» ← ۹/۱۲۰
- «ولا يخفى أنّ الشيخ مع هذا التطويل ما أتى بشيء يشقى العليل ويروى الغليل» ← ۹/۱۴۸
- «هذا موافق للعبارة الاولى، وبالجملة في الكلام تشويش» ← ۷/۱۵۶
- «قد عرفت... ليس مما ينفع في المقام أصلاً» ← ۱۴/۱۵۸
- «قد عرفت حقيقة الحال فيه مما لا مزيد عليه فلا حاجة الى اعادتها» ← ۱۱/۱۵۹
- «لا يخفى أنّ مراد الشيخ ههنا غير معلوم» ← ۱۸/۳۴۲
- «لا يخفى أنّه لا يظهر لهذا الكلام محصل معقول» ← ۱۴/۲۹۹
- «لا يخفى أنّ هذا الكلام ليس مناسباً سياق البحث» ← ۸/۲۹۹
- افزون بر آنچه پیش از این در خرده گیریهای وی بر شیخ و حاشیه نویسان بر کلام وی گذشت، و ویژگیهای زیر در شرح وی به چشم می خورد:
- ۱- بررسی ادبی عبارت ← ۹/۳، ۱۸/۱۰، ۱۱/۶، ۱۰/۲۹، ۱۰/۳۲، ۱۳/۵۴، ۹/۷۸، ۹/۱۷۲، ۱/۱۰
- ۲- ردّ توجیه ادبی به نحو دیگر ← ۸/۶

۳- توجّه به اختلاف نسخ^۱ و ایجاد تفاوت معنی از آنها ← ۵/۱۱، ۶/۱۵،

۸/۲۱۲، ۱۱/۵۱، ۴/۲۴

توجه به اختلاف نسخ و ترجیح یکی ← ۱۷/۱۴، ۵/۲۰، ۵/۳۴^۲، ۱۲/۲۱،

۹/۵۴، ۳/۵۴، ۹/۶۹

۴- تصحیح قیاسی نسخه ← «هكذا في بعض النسخ التي رأينا» ۱۳/۱۴، ۵/۳۰۵

۵- تعیین ارجاعهای عبارت متن شفاء، ۷/۲۰۰، ۶/۱۱، ۴/۱۸۱، ۵/۱۳۴،

۱/۱۲۸

۶- توجیه گفتار شیخ و پاره‌ای از تهافهای موجود در کلام وی ← «أنت خبير

بأن الأمر فيه سهل» ۹/۱۳، «لا يخفى أنه قد ذكر فيما سبق أن الشيخ ليس بغافل

عن شبهة الاولوية» ۳/۱۶۶

۷- تحلیل کافی عبارت شفاء، وی در پاره‌ای از موارد با ذکر «ما حاصله» و شبیه

آن به بررسی عبارت‌های متن پرداخته و گاه در بررسی خود از حدّ اعتدال خارج

شده است، همچو بحث عرض ذاتی، وی گوید:

«فلا بأس أن يبسط الكلام لايضاح الحال وازالة الاشكال حسبا يسمه

الجمال» ۱۲/۱۳

«فاحتفظ بهذا فانه يخلصك من كثير في التشويشات التي في هذا المقام في كلام

الأقوام» ۱۳/۱۳

«ولقد أشبعنا الكلام في هذا الباب حتى صار مظنة الاطناب والاسهاب» ۱/۱۵

۸- توجیه نهایی عبارت ← «هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام» ۹/۱۶،

«هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام» ۹/۵۴، و تحلیل عبارت شیخ با بهره از منطق

شفاء ← ۱۳/۱۶

۹- توجیه کلام شیخ و دفاع از او در مقابل صدرا ← «أنت خبير بأن هذا الكلام

أيضاً في الشيخ ولا يأتي عن الحمل على ما ذكرنا» ۹/۲۰

۱- وی در حاشیه ۹/۱۲۳ گوید: «أنت خبير بأن أمر القطة ليس بمضبوط في أمثال هذا الكتاب».

۲- «و اما للنسخة الاولى المتداولة فيه اشكال».

- ۱۰- توجه به سیر تطوّر آراء حکمی ← «وبما ذکرنا ظهر أن... الاولویة الذاتیة من مبدعات المتأخرین والقدمات لم يتعرضوا لها» ۱۵/۳۸
- ۱۱- براهین نقلی وارجاع توحید به آن، با وجود دلایل عقلی در مسأله ← «وبعد اثباتها یثبت التوحید بالدلائل النقلیة» ۱۸/۴۶
- ۱۲- تحلیل خاصّ از عرض ذاتی ← ۳/۱۳، و تحقیق عرض ذاتی در موضوع علم، ۱۶/۱۴
- ۱۳- نوآوریهای گوناگون^۲
- این شرح با توجه به ارجاعات مکرر وی به تعلیقه/اشارات و حاشیه شرح تجرید، پس از این دو کتاب مهم نگاشته شده؛ و از این رو در بردارنده آراء نهایی وی می باشد و با توجه به مقدمه حاشیه دوّم وی مورد ارجاع مجدد قرار نگرفته، و از همین رو در پاره‌ای از موارد دارای دشواریهایی خاصّ در ترکیب جملات و عبارات و حتّی مفاهیم است.

۱. «العرض الذاتی... ما لا ینکون له واسطة فی العروض» گویا وی اوّلین کسی است که عرض ذاتی در موضوع را این گونه تفسیر نموده است.

۲. همچو نقض عقول عشرة ۸/۲۱

گذری بر شرح

محقق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰) و شرح دوم محقق خوانساری

پس از نگارش شرح محقق خوانساری بر الهیات شفاء و نقدهای فراوان وی بر ملاصدرا، محقق سبزواری^۱ که خود از اندیشمندان علوم عقلی و شارحان آراء شیخ الرئیس بود، در طیّ شرح خود نقدهایی بر خرده گیریهای خوانساری بر ملاصدرا وارد آورده و در مواضعی نیز به محاکمه بین دو شرح پرداخت. وی در شرح خود از محقق خوانساری به «بعض الاعلام» و از ملاصدرا به «بعض الفضلاء» یاد می کند.

وی مثلاً^۲ در شرح کلام شیخ [۴/۴]: «يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية...» * با نقل کلام صدرا به نقد وی پرداخته است: «قال بعض الفضلاء - رحمه الله - كون هذه العلوم كمالاً للقوة النظرية محلّ تأمل بوجهين، أحدهما: ان كل ما يعلم ليعمل به تكون غايته نفس العمل و غاية غايته هي هنا حصول ملكة العدالة للنفس و هي أمر عدمي، والمطلوب فيه أمران: الأول علم انفعال النفس عن مقتضيات القوة الشهوية والغضببية لئلا يزاحم العقل النظري و تحصيل كمالاته؛ والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن و قواها يستعملها عليه على وفق المصلحة في طريق الهداية و اصابة الحق، فالأول لكونه عدمياً لا يكون كمالاً لشيء و ان كان...» انتهى. قوله: «كلّ ما يعلم ليعمل به تكون غايته نفس العمل»، ان أراد أن كلّ علم يتعلّق بالعمل غاية متحصرة في العمل ممنوع؛ و ان أراد غير ذلك لا يتنفع و قوله: «و هي أمر عدمي» ممنوع؛ لأن الملكة كيفية موجودة.

وما ذكره في وجه السافل ثانياً يظهر جوابه ممّا ذكرنا في تفسير المتن»^۳.

۱. او از مجتهدان متبحر در سده یازدهم هجری است. وی علوم عقلی را از میرفندرسکی و قاضی معز و علوم نقلی را از حیدرعلی اصفهانی و حسن علی تستری فراگرفت «اعلام الشیعة ج ۷۳/۶-۷۲» اثر معروف و جاودان وی در علوم نقلی کتاب ذخیره می باشد.

۲. نگارنده بخشهایی از این تعلیقه را در ذیل تصحیح الهیات شفاء و حواشی آن نقل نموده و به خواست خداوند، امیدوار است که در آینده بتواند این شرح را در اختیار اهل تحقیق قرار دهد.

۳. حاشیه الهیات الشفاء از سبزواری، ورق ۲ الف و ب.

وی نیز در مقام توضیح و تفسیر کلام شیخ و محاکمه بین دو محشی گوید:

[٦/٦٧] قوله: وليس ولا في شيء اثبات الاله تعالى

«يعني ليس في شيء من مسائل تلك العلوم مسألة تكون فيها اثبات وجود الاله تعالى بها، لأن ذلك لو كان أمّا يتصور على وجوه:

منها أن يقال: بعض الموجود اله، وليس هذا من مسائل بعض تلك العلوم، اذ ليس محمول المسألة من العوارض الذاتية لشيء من موضوعات تلك العلوم، أو يقال كل موجود أمّا واجب أو ينتهي الى الواجب، وذلك بناءً على أن الكلّية معتبرة في المسائل البرهانية، أو يقال كلّ ماهية وجودها زائدة عليها محتاجة الى الواجب. ومنها أن يقال: الاله تعالى موجود.

وهذه الوجوه أيضاً كالسابق في الحكم، ووجهه استفاد من الحكم المذكور في الوجه السابق. وقال بعض الفضلاء في هذا المقام: «وفيه نظر؛ لأنّ الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جلّ ذكره عن طريق الحركة وأنه لا بدّ أن تنتهي المتحركات الى محرّك غير متحرك والى محرّك غير متناهى القوّة، دفعاً للدور والتسلسل»، انتهى. وبما ذكرنا في تفسير كلام الشيخ يندفع هذا السؤال لكن هذه المسألة ان اخذت على وجه تكون مسألة طبيعية لا تكون فيها اثبات وجود الاله تعالى بالفعل، ولكن ذلك بالقوّة مالم يقدر في العرض.

ثمّ قال هذا الفاضل في الجواب: «ان المراد ان اثبات الاله تعالى بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوباً في غير هذا العلم، وأمّا يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناه^١ قوة التأثير ليس بجسم ولا جسماني، لانه يبحث عن أحوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ حركته الغير المتناهية، فليس المطلوب اثبات وجوده في نفسه، بل وجهه^٢ للحركة والمتحرّك من حيث هو متحرّك، فاين هذا المطلوب من ذاك؟ فان لزمه بالعرض من جهة أنّ وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه، وهذا أولى في الاعتذار من الذي سيذكره الشيخ. والحاصل أنّ وجود الواجب في

١. كذا.

٢. كذا.

نفسه ليس مطلوباً في شيء من العلوم إلا هذا العلم»، انتهى.

وقال بعض الأعلام -أيده الله- «فيه نظر؛ أما في السؤال فلأن إثبات أن المتحركات لا بد لها من الانتهاء إلى محرك غير متناه التأثير ليس من إثبات الآله تعالى في شيء، إذ لا بد أن يكون معنى مأخوذاً في الإله تعالى من وجوب الوجود، أو كونه خالقاً للممكنات كلها أو ما يشبه ذلك، وظاهر أن شيئاً من ذلك لا يثبت في البحث المذكور، وكون ذلك المحرك منحصراً في الواقع في الإله تعالى غير محال»، انتهى.

والمذكور في الشفاء في الطبيعيات هي هنا محرك أول غير متحرك، ولعل المراد بالأول ما لا علة له وكان لفظ الأول سقط من كلام السائل، لكن الأولى للسائل أن يتمسك بما ذكره الشيخ في الطبيعيات في فصل في أنه ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليها إلا ذات البارئ تعالى، إلى أن قال: «وان ذات البارئ تعالى هو قبل كل شيء».

ثم قال بعض الأعلام بعد الكلام السابق: «وأما في الجواب، فلأن المطلوب في الإلهي أيضاً ليس إثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بأن تكون المسألة أن الواجب موجود بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود بأن، تكون المسألة بعض الموجود واجب مثلاً على ما سيجيء مفصلاً، وحينئذ لا فرق بين البحث الطبيعي والآلهي، إذ في كل منها لا يكون المطلوب بالذات إثبات الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض. ويمكن أن يقال: أن في الإلهي وإن كان بحسب الظاهر المسألة أن الموجود واجب بناءً على أن موضوع العلم الموجود ولا بد أن يكون الأمر كذلك على ما سيظهر مشروحاً، لكن لا شك أن الغرض الأصلي إثبات الوجود ولا بد أن يكون الأمر كذلك على ما سيظهر مشروحاً، لكن لا شك أن الغرض الأصلي إثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي، لأن الغرض الأصلي منه ليس إثبات الوجود للواجب في نفسه»، انتهى.

وعندي أن هذا الاعتراض مناقشة لفظية، لأن الذي يظهر من كلام المجيب أن الذي ليس من وظيفة غير هذا العلم إثبات الإله تعالى بحسب وجوده في نفسه، وهذا كما يصدق على قولنا: الإله تعالى موجود يصدق على قولنا: بعض الموجود اله، وكذا

قوله: اثبات وجوده في نفسه.

ثم قال - أيده الله - «لا يخفى ما في قوله من جهة أن وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه، لأن ثبوت الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت الثابت. فالصواب أن يقال: إن كون المتحرك ذا مبدأ في نفسه»، انتهى.

يمكن أن يقال: ليس مقصوده من قوله: «وجود الشيء لغيره» ثبوت الصفة للموصوف، بل المراد كون الشيء متعلقاً بشيء يستلزم وجود المتعلق، كما إذا قيل: زيد له غلام حسن، فقال قائل: كون غلام حسن لزيد يستلزم وجود الغلام، فيرجع الكلام إلى ما استصوبه.

وإن شئت قلت: إذا قيل المتحرك له مبدأ فإن كون له مبدأ صفة من مقولة الإضافة فلا بد من ثبوت إضافة أخرى وهو الكون مبدءاً للشيء والكون مبدءاً للشيء يستلزم وجود المبدأ الفعل هو المضاف المشهور ويكون المراد بقوله: «وجود الشيء لغيره كون الشيء منسوباً ومضافاً إلى غيره»^١.

حاشية دؤم خوانساری بر شفاء

پس از نگاشته شدن حاشیه محقق سبزواری بر شفاء و خرده گیریهای وی بر محقق خوانساری، وی در صدد دفاع و نقد سبزواری برآمد و حاشیه‌ای کوتاه‌تر از حاشیه اول خود با توجه و عنایت به نقد هم عصر خود به رشته تحریر درآورد. وی در دیباجة حاشیه دؤم خود گوید:

«حمداً لك يا من ليس الشفاء في كلام أحد سواه من دون اذنه بمداواة من عداه، داوينا برحمتك من داء الغفلة والجهالة، وعافنا بفضلک من علة الغواية والضلالة... وبعد فيقول المفتقر الى عند ربه الباری حسین بن جمال الدین محمد الخوانساری... انی قد کتبت فی سالف الزمان بعون الله الملك المنان حاشیه علی الهیات الشفاء، وأوضحت ما فيها من الاشکال والحفاء وتعرضت للاعتراض والدق علی ما وجدته مخالفاً للحق، ولم أتعصب للذب عنها علی سبیل الجدل واللدن، ولم اعلق

١. ر.ک: حاشیه الهیات شفاء، سبزواری/ ورق ٢ ب - ٣.

قلادة تقليد الشيخ في جيدي كحبل من مسد... ثم أنه لم يتفق لي بسبب المعاوقات أن أراجعها وأصلح ما عسى أن يكون فيها من العثرات، و تركتها بحالها بهذا العنوان ووضعتها على طاق النسيان، وقد استنسخها جمع من الأصحاب وانتشرت نسختها بين الطلاب. وسمعت في هذه الأوان أن بعضاً من علماء الدوران كتب أيضاً حاشية عليها متصدياً لدفع ما يتجه إليها، وقد رد أكثر ما في حاشيتي ونسبه إلى الخطاء وعدّه من الغلط، ولما لم أراجعها ولم أصلحها أوجست في نفسى خيفة أن لعله يكون الأمر بهذا النمط، وحينئذ يكون ما كتبتّه حقيقةً بأن يمدّ عليه الخط أو يطرح في البرّ والشط، فرأيت أن أرى ما صنع هذا الفاضل وأشوف ما ابتدع هذا الكامل لكى أطلع على حقيقة الحال وأتّها بأى نهج وعلى أى منوال، فأخذت نسخة منه من بعض الطلاب، وطالعتها من المبدأ إلى المآب، فوجدتها مشحونة بالمزخرفات، مملوءة من الخزعبلات المستطريات.

فحمدت الله حمداً كثيراً على أن إيراداته على ما صدر عني ليست بواردة، وأن تعصباته للشيخ سمجة باردة، ثم إن أغاليطه و... أعاجيبه وإن كانت ظاهرة على ذوى الأذهان من دون حاجة إلى بيّنة ولا برهان، لكن لما كانت مظنة أن طائفة من الجاهلين وشر ذمة من القاصرين ظنّوا أن له شأنًا وأن له عند أولى النهى مكاناً، فضلّوا سواء السبيل بدلالة الدليل، أردت أن أعلّق تعليقة على ما كتبه، مبطلاً لما سغا، وأكتبه كاشفاً عن وجوه زلله، موضعاً لخطائه وخلله، بحيث لا يبق لأحد في بطلانه الشك والارتياب، ولا يكون له مجال أن يتوهم فيه الصحة والصواب، فاستخرت الله تعالى وشرعت فيها مع توزّع البال وضيق المجال بسبب تواتر الأحزان والأسقام وتكاثر الأوجاع والآلام، سائلاً من فضله ورحمته أن يعصمني من الخطاء والضلال، وأن لا يؤاخذنى في الاشتغال بمثل هذه الأشغال، أنه هو المغيث المستعان، وعليه في كل الامور الاعتماد والتكلان.

قوله: «وأشترطت على نفسى» إلى قوله: «فان عثر»، هذه الطريقة قد أخذها من المحقق الطوسى - قدس سرّه القدوسى - في شرح الاشارات، مع بعض عباراته التى في ذلك المقام، ولا شك، أنها طريقة غير مستحسنة، اذ الغرض من التعليقات

والتصنيفات تبين الحق و اظهار الصواب، لينتفع و يهتدى به الطلاب، لتصير سبباً
لكمالهم، لا مجرد حلّ ما في الكتاب. الظاهر أنّ فهم كلام الشيخ مثلاً ليس فيه كمال
ولا يتعلّق به غرض يعتدّ به، فالاعراض من الاعتراض عليه فيما ليس صواباً بل
يكون سبباً للاضلال،...».

همو در نقد بخشی از عبارت پیشین سبزواری گوید:

قوله: «لكن الأولى أن يتمسك» الى آخره،

فيه نظر، لأنّ ما أثبتّه الشيخ في هذا المقام، أنّ غير الواجب لا يمكن أن يتقدّم عليها،
ولم يثبت أنّ الواجب يتقدّم عليها، وليس... هذه، فعلى هذا لا يمكن أن يجعل هذا
ايراداً على ما ذكره الشيخ عنها من أنّه ليس في شيء من تلك العلوم اثبات
الواجب، وهو ظاهر، بخلاف ما ذكره بعض الفضلاء، فإنّهم أثبتوا ذلك وجعلوه
مسألة، فهذا الكلام منه يدلّ على عدم فهمه لما في الطبيعيات.

قوله: «وعندي أنّ هذا الاعتراض مناقشه لفظيّة، لأنّ الذي يظهر من كلام المجيب»
الى آخره،

فيه نظر، لأنّه ان أراد أنّ اثبات الوجود في نفسه للواجب ليس من وظيفة غير هذا
العلم فباطل، لأنّ ما ذكره بعض الفضلاء ثبت به الوجود في نفسه للواجب، مع قطع
النظر عمّا ذكرنا في الجواب.

وان أراد أنّه ليست من وظيفه غير هذا العلم أن يحمل الوجود على الواجب، فهذا
العلم أيضاً كذلك على ما ذكرنا.

وان أراد أنّ اثبات الوجود في نفسه للواجب في هذا العلم بطريق المطابقة وفي غير
هذا العلم بطريق الالتزام، ففساده أيضاً ظاهر، وظاهر أنّ في هذا العلم أيضاً بطريق
الالتزام.

وان أراد أنّ الغرض في غير هذا العلم ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب، وأنّما
يكون ذلك في هذا العلم، فع بعد حمل كلامه على هذا فهو ما ذكرنا في ذيل «ويمكن
أن يقال» فلا وجه لهذا المقال أصلاً.

قوله: «بل المراد كون الشيء متعلّقاً بشيء» الى آخره،

فیه نظر، اذ کون الشیء متعلقاً بشیء أيضاً لا يستلزم على إطلاقه وجود ذلك، ألا ترى أنه يمكن أن يقال لابن عمرو أن له أبوة عمرو ولا يستلزم ذلك وجود الأبوة، نعم لو كان معنى يلزمه الوجود وأثبت تعلقه بعلقه بشیء وحصوله له، فیلزم أن یکون ذلك المعنى موجوداً فی نفسه، وهو الذى ذکرنا من الصواب، ولس من هذا التقید فی کلام بعض الفضلاء أثر ولا عین، و فی کلام هذا الفاضل أيضاً، فلیس ما قاله إلا هذراً.

قوله: «وان شئت قلت اذا يشمل»، الى آخره،

هذا مع ركاكته وقبحه وبعده، فیه ان أراد أن خصوص المبدأ حکمه كذلك، فح أن التخصیص لا أثر له فی کلام بعض الفضلاء فلا يدفع به الایراد، فیه أنه على هذا أي حاجة الى ها هذا التطویل، اذ کون الشیء مبدأً يستلزم وجود المبدأ لزوماً ظاهراً، ولا حاجة الى انضمام شیء آخر الیه.

وان لم يرد الخصوص، ففیه أن کلّ مضاف مشهوری لا یلزم أن یکون موجوداً فی نفسه وهو ظاهر....

قوله: ^۱ «و یکون المراد بقوله وجود الشیء لغيره»، الى آخره، قد عرفت حاله....

قوله: «یعنی لا یجوز أن یکون البحث»، الى آخره، هذا مأخوذ من تعلیقاتنا.

محقق خوانساری در طی حاشیه خود کلام سبزواری را با عبارتهای زیر خوانده است:
«فیه خبط ظاهر».

«هذا شیء أعجب من سابقه».

«هذا مأخوذ من تعلیقاتنا».

«لا محصل لما ذكره»....

وی این حاشیه را در روز یکشنبه یازدهم جمادی الثانی سال ۱۰۸۹ قمری به انجام برده است.^۲
گرچه محقق خوانساری از اشکالهای سبزواری پاسخ گفت، ولی باب بررسی و حکومت بین آراء وی و صدرا باز ماند.

۱. از این جا به بعد مربوط به قسمتی از حاشیه سبزواری است که نقل نکردیم.

۲. نسخه‌ای از این حاشیه در دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری موجود است.

تنها اثر بازمانده شناخته شده‌ای که به‌طور مبسوط بدین مهم پرداخته است کتاب نورالعرفاء فی شرح کتاب الهیات الشفاء به خاتمه سید عبدالعظیم لنجانی می‌باشد، وی در دیباجه کتاب خود گوید: «لما كان علم الحكمة ولا سيما النظری منه ولا سيما الالهی منه، لا یجنى عظم رتبته و شرف منزلته، و كان من أعظم ما صنف فيه كتاب الشفاء للشیخ الرئيس ابی علی بن سینا و تداول منه فیما بین الطلاب و العلماء كتاب الهیاته مع الحواشی التي علقها علیه العارف صدرالدین محمد الشیرازی و التي علقها علیه العالم الفاضل آقا حسین الخوانساری و كان محتاجاً الى شرح، و هو شروع (كذا) تسهل اعضاله و تيسر اشكاله و تفتح اغفاله، و كانت الحاشيتان غير حاملتين للمتن جميعاً، ولا وافيتين بذلك المحتاج اليه ولا مصيبتين كلياً لفغلة لازمة للانسان أو خطأ أو نسيان، أو لتساعح و مساهلة، أو لتضيئة كم ترك السبقة للتحقة، و كان في اكثر المواضع للفاضل على العارف بحث و مناقشة حتى كان أقول ليس مقام لم يكن له عليه مجادلة و كانتا محتاجان الى محاكمة بينهما، فخرعت بتوفيق الله تعالى في كتب شرح له يكشف النقاب عن وجه عرائس معضلاته، و يزيل المعجাব عن صفحة خزانة مشكلاته، مشتملاً على جميع عباراته، موضوعاً رموزات ايماضاته و اشاراته، مبيناً ما أهملته من التفسير، معبراً بعض ما قرراته بقسم آخر من التقرير، ملتزماً لي أن احكي عبارتها جميعاً هي هي، بحيث لا يشذ منها شيء الا نادراً، مصدراً قول صدرالدین بلفظة «قال العارف»، و قول آقا حسین بلفظة «قال الفاضل»، و قولی بعبارة «قلنا» حاكماً بينهما بما خطر بالبال القاصر، راداً كلُّ منها الى ما هو وظيفته».^۱

از این رو که فاضل لنجانی به تمام عبارات ملاًصدرا و خوانساری پرداخته است شرح وی بسیار مفصل می‌باشد، ولی تنها نسخه برجای مانده^۲ فقط تا فصل چهارم مقاله اول را دربر دارد.

در هر صورت بررسی این محاکمه و میزان موفقیت آن مجال دیگری را می‌طلبد.

۱. كذا فی النسخة.

۲. مصدر، ورق ۲ الف.

۳. این نسخه در کتابخانه مرحوم آية الله مرعشي نجفی به شماره ۳۰۶۰ نگهداری می‌گردد.

مقایسه حاشیه ملاولیات و خوانساری

در بین حاشیه‌های نیمه مفصل الهیات شفاء، حاشیه ملاولیات از جهت این که دربردارنده تمام فصول شفاء می‌باشد، از زمره کاملترین حاشیه‌های شفاء محسوب می‌گردد.

بخشی از این حاشیه که در اکثر صفحات چاپ سنگی شفاء به چشم می‌خورد، متعلق به حاشیه خوانساری است و با توجه به دست‌نوشته برجای مانده از آن، گویی ملاولیات که خود از شاگردان علامه آقا حسین می‌باشد، پاره‌ای از حواشی استاد را به حاشیه‌های خود انتقال داده است.

وی در آغاز حواشی خود گوید: فهذه تعليقات مني على الالهيات من كتاب الشفاء لأبي علي بن سينا احراراً لحقائقها و ابراراً لحقائقها. جمعها تذكرة لاولي الافهام»

وی تعلیقه خوانساری بر آغاز شفاء را نقل نموده است.^۱

[۷/۳] قوله: في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى
«اقحام لفظ الابتداء بناءً على أن الفصل الثاني أيضاً في ذلك الطلب... فلذا فصل
بينها، كذا أفيد».

و در ذیل تعلیقه [۹/۳] فبالحرى ان نشرع... با بهره از تعلیقه استاد بدون قید

۱. ر.ک. حاشیه الهیات الشفاء، خطی ش ۴۶۷۲ مرعشی، ورق/ ۱ ب و ۲ الف نیز برگ اول چاپ سنگی شفاء.

«قد افيد» گوید:

«... الحری مصدر، والجارّ متعلق بالتلبس خبر عن أن نشرق أو على صيغة فعيل
والجارّ متعلق بالموصوف ونحوه، ويكون أيضاً خبراً مقدّماً على المبتدأ كما في
الأوّل، ومراده بتعريف المعاني الحكيمية بيان مسائل الحكمة الالهية على ماسيجي،
أن الحكمة المطلقة هي الالهى».

تعلیق خوانساری در این موضع چنین است:

«الحری يمكن أن يكون مصدراً أو أن يكون على صيغة فعيل، وعلى الأوّل يكون
الجارّ متعلّقاً بالتلبس، خبراً عن أن نشرق، وعلى الثاني يحتل أن تكون الباء زائدة،
و يكون الحری مبتدأ خبره أن نشرق، وأن لا تكون زائدة بل متعلّقة بالموصوف
ونحوه، ويكون أيضاً خبراً مقدّماً على المبتدأ كما في الأوّل ومراده بتعريف المعاني
الحكيمية بيان الحكمة الالهية على ماسيجي، أن الحكمة المطلقة هي الالهى ولفظة
المعاني على قياس ما سبق في سابقها».

از همین گونه است تعلیق [۱/۴]، [۱۲/۴]، [۱۵/۱۱] و غیره ملّا اولیاء.

شیوه تصحیح:

تصحیح اثر حاضر در دو مرحله سامان یافت:

□ الف: با بهره از سه نسخه^۱ زیر به تصحیح تلفیق نسخه‌ها پرداخته شد:^۲

۱- ق: نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۱۴۵۱۸، قطع وزیری، به خط شکسته نستعلیق خوش‌ریز، فاقد دیباجه، فاقد تاریخ، مشتمل بر حواشی مؤلف با امضای «منه مدّ ظلّه» که بیانگر نگارش آن در عصر مؤلف است. این نسخه یکی از صحیح‌ترین نسخ کتاب و به منزله اساس تصحیح می‌باشد.

۲- ک: نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۵۲۹، قطع رحلی کوچک با عرض کم، به خط نستعلیق، دارای دیباجه مؤلف، مورخ ۲۶ ذی‌الحجّه الحرام ۱۱۰۵، که در آخر آن قید «بلغ قبلاً بحمدہ تعالی» به چشم می‌خورد. این نسخه از حیث صحت یکی از نسخه‌های معتبر، و دربردارنده برخی از اضافات است که در نسخه «ص» به چشم می‌خورد.

۳- ص: نسخه اهدایی مقام معظم رهبری به کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۲۱۴۱۵، قطع رحلی کوچک به شکسته خوش محمد فاضل مشهدی، مورخ

۱. نسخه‌های این کتاب توسط سرورگرمی، دانشمند عزیز جناب آقای علی‌اکبر زمانی در اختیار نگارنده قرار گرفت.

۲. لازم به ذکر است نسخه‌ای متعلق به سده دوازدهم در کتابخانه ابن‌مسکویه اصفهان از این اثر موجود می‌باشد که دارای دیباجه‌ای مغایر با نسخه‌های مذکور است، آغاز آن چنین است: «ونحمدک یا من لا یبلغ کنه انبیه العارفون ولا یصف حقیقه انبیه الواصفون... فیقول الفقیر الی عفو ربّه الباری حسین‌بن جمال‌الدین محمد الخوانساری» در پی این دیباجه مفصل از شاه سلیمان صفوی نام برده شده است.

۱۱۲۲ هـ.ق. این نسخه در پاره‌ای از موارد توسط کاتب تصحیح شده و دارای تفاوت‌های چشمگیری با نسخه ق و م می‌باشد.

این نسخه در مواضع گوناگونی دارای حاشیه‌ای با امضای «م ح س» است که به ظاهر برگرفته از حاشیه سبزواری بر شفاء می‌باشد.

□ ب: نسخه فراهم آمده از مرحله اول با دو نسخه زیر مورد بررسی مجدد قرار گرفت:

۴- م: نسخه کتابخانه ملی ملک، در ذیل مجموعه ش ۵۷۶۲، رحلی کوچک، به خط شکسته، فاقد دیباجه و انجام، مشتمل بر حواشی مؤلف با امضای «منه مدظله» که بیانگر نگارش آن در عصر مؤلف است این نسخه متأسفانه در مواضع گوناگون دارای افتادگی‌هایی است و در صحافی کتاب پاره‌ای از اوراق آن جابجا صحافی شده است، این نسخه از حیث دقت و صحت یکی از بهترین نسخ موجود می‌باشد.

۵- س: نسخه کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری (سپهسالار)، ش ۱۳۷۳، قطع رحلی کوچک با عرض کم، به خط شکسته، دارای دیباجه مؤلف، به خط ابن برجلی محمد میرزای نهاوندی در ۱۱۲۵ هـ.ق. این نسخه دارای اختصارهای متعدد و بعضاً نامأنوس است همچو «اخ» به جای «الشیخ» و غیره، ولی در مجموع نسخه‌ای صحیح و گویای پاره‌ای از تحوهای استنساخ و تصحیح‌های قیاسی می‌باشد.

در این مرحله تمامی نسخه با نسخه «م» مقابله شد و موارد مبهم نیز به نسخه «س» عرضه گردید. نکته قابل توجه در پنج نسخه فوق همخوانی نسخه «ق» با «ک» و نسخه «م» با «ص» است و گویی هرکدام براساس یک نسخه تحریر گشته‌اند، ولی در این بین نسخه‌های «ص» و «ک» که هر دو متأخر از زمان مؤلفند دارای افزودگی‌هایی مشابه می‌باشند که در دو نسخه «ق» و «م» که در زمان مؤلف تحریر یافته‌اند موجود نمی‌باشد.

پس از تصحیح و مقابله کتاب به استخراج نقل اقوال کتاب که اساساً از خود

شفاء و حواشی آن بود، پرداخته شد و سپس با عنایت به چاپ مصری الهیات شفاء شماره صفحات و سطور عبارتهای منقول از شیخ ذکر گردید.^۱

در پایان بر خود لازم می‌دانم از سروران معظم آقایان حضرت آیه‌الله استادی - که همت و تشویقشان قراره نگارنده در تصحیح اثر حاضر بود - حضرت آیه‌الله روحانی (شیخ الاسلام) - که با راهنمایی‌های سودمند و تذکرات لازم خود به یاری آمدند - فاضل گرانایه جناب آقای علی اکبر زمانی - که توجه بی‌دریغشان یار و پشتوانه این تحقیق بود - و نیز از کمکهای بی‌دریغ جناب آقای خلیل بهرامی و دوستان دانشمند آقایان محسن نوروزی و حسن رئیسی - که در مقابله و نمونه‌خوانی سعی وافر نمودند - و فاضل گرامی آقای مرتضی جنتیان - که در حروفچینی و غلط‌گیری این اثر کوشش بلیغی کردند - تشکر نموده و مراتب امتنان خود را اعلام دارم.

حامد ناجی اصفهانی

۱۱/ ذی‌القعدة ۱۴۱۹

۸/ اسفند ۱۳۷۷

مطابق با تولد حضرت ثامن الحجج،

علی بن موسی الرضا

علیه آلاف التحية والثناء

۱. مواضع گوناگونی که در متن مبهم به نظر می‌رسید و یانکات ادبی در آن به نحو کامل مراعات نشده بود با قیده کذا مشخص گشت، گرچه درباره‌ای از موارد نیز تذکیر و تأنیث فعل به هر دو وجه جائز بوده است. نگارنده برخلاف نظر مسؤولان کنگره پاره‌ای نسخه بدلهای نادرست نسخ را نیز نقل نمود، باشد که در بین آنها قرائتی صحیح‌تر از متن استخراج گردد.



الحمد لله الذي نزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين،^١ وجعلنا من تنبيهات اشاراته على نجاة من شفا جُرف^٢ الأوهام الى سواء اليقين، هو المستفرد المستأثر بحقيقة الأزلية والقدم، والذي ليس ولم يكن دونه^٣ وجود الآ قد اكتنفه العدم، فاطر العقول والنفوس، جاعل المعقول والمحسوس، الحكيم الخبير القدوس الذي رتب مقدمات أولية عقلية وحسية، وآف دلالات ألهمية آفاقية وأنفسية، جعلها تبياناً وأقامها برهاناً اضطرت العقول معها اضطراباً، واستسلمت النفوس لها اقراراً، بأنه الله الذي لا اله الا هو، واجب الوجود، واهب الجُدد، ومفيض الخير والوجود، موجداً لكل موجود، قديراً على الأشياء، فقالاً لما يشاء، متعاطف الكبرياء من أن يحويه زمان أو مكان، متعالي الشأن أن تكتننه أوهام أو أذهان، فتي قامت حوم شواهي مجده عقيباً^٤ العقول لم يحنها: الجناحان: التصور والتصديق؛ أم متى رام

١. الجُرف: الجانب الذي أكله الماء في حاشية النهر

٢. القباس من غافر / ٣ وغيره

٣. القباس من هود / ١٠٧ وغيره

٤. القباس من الاسراء / ٨٢

٥. س: دون

٦. س: الجدود / الجُدد: جمع الجديد

٧. العقبان: جمع العقاب

العبور الى شاطئ أنهار جوده تجارة الأفكار لم ينقطع بهم الخسران، الترس و التطبيق^١.

فسبحانه سبحانه من رؤوف برحمته، لطيف بخليقته، عزّف اليهم نفسه بما أشرق عليهم من نور وجهه الكريم، وأودع لديهم من ضياء العقل القويم، ثم بما نصب لهم دليلاً من أعلام سبله، و انبعت اليهم معزفاً من انبيائه و رسله، أصحاب العقول النيرة و النفوس الطاهرة، المؤيدين بالمعجزات الباهرة؛ صلى الله عليهم أجمعين عامتهم و خاصتهم، ثم أخصهم^٢ و أكرمهم و فضهم و خاتمهم، سيد المرسلين و حبيب آله العالمين، معزف الحقائق و حجة الله على الخلائق، الدليل القاطم، ذي المنطق العاصم، العالم الطبيعي و المعلم الالهي، مبتدئي البركات و منتهى الحركات، أول الدلائل الربانية و أول الأوائل الامكانية، محمد المصطفى المنتجب المجتبى و آله و ذريته^٣ و عترته و بنيه الكاملين بكماله، المتحلين بحلية جماله^٤، المتخلقين بسرائف خصاله و كرائم أفعاله و أقوالهم بروج فلک الشريعة و شهود من السنة، شفعاء سيئاتنا و وسائل رفع درجاتنا و ذرائع قبول طاعاتنا، القاغين بحفظ الملة و الدين، الباذلين مهجهم في إعلاء كلمة رب العالمين، صلوات الله و سلامه عليه و عليهم أجمعين.

أما بعد،^٥ فإلك أيها صاحب في كربة هذه الغربة، و كلّ ذي خبرة و دربة لتعلمان و لا تجهلان ما قد خطى به شيخ فلاسفة الاسلاميين و رئيس الحكماء المتأخرين، من الاشتهار بإنافته^٦ على أصحاب الحكمة النظرية بأقسامها و فنونها، و تقدّمه عليهم في شعبها و شجونها، و اضطلاعهم بتسهيل كلّ حزونة^٧ من منهجها، و

٢. س : اخصهم

١. كذا في النسخ

٤. س : المتحلين بحلية جماله

٣. لك : ذوبة

٦. الانافة : الارتفاع، الانشراق

٥. س : اما بعد

٧. الحزونة : غلاظة الارض

تبخره في لجج براهينها وحججها، [و] استسلام الناس له و لرياسته في الصناعة، و اعتراف الكافة بأجزل قسط له من تلك البضاعة، حتى قد طار ذكره في الأقطار بجناح الانتشار، و بلغت كتبه من الاشتهار، و خاصة من بينها ثالث عشرة الشفاء، مبلغ الشمس في رابعة النهار، فأنها قد مضت عليها برهة من الدهر لم تكن لتجد فيها قادحاً، أو تفقد لها مادحاً.

ثم يا خليلي و الخلّة القديمة الممتعة الزوال ألقيا اليوم سريعة السمع و البال، و قرطاً^١ أذنيكما بقرطة هذا المقال، اذ يحول الله تعالى و قوته يقوم و يقول بصوت عال - غير مهال بلوم اللثام و عدل الجهال - العبد المذنب الفقير الى عفو ربه الباري، حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري أوتيا كتابهما يميناً^٢ و حوسبا حساباً يسيراً^٣، انه لما ان كان الله تعالى وليّ النصر و التأيد و المتفضل على من يشاء من عباده بالقول السديد و القور البعيد، سقانا من كرمه كرمه رحيقاً، و أمدنا لاستقراء مسالك الأفكار توفيقاً، و في تفاريح مذاهب الأنظار تنويراً و تعميقاً، فأرانا ما يروونه الحقيقة مثلاً، و المائل عندهم خيالاً، و الأمر قليلاً و قالاً، و الأقوال أكثرها جدلاً و جدالاً، و للقول في جلّ منها جولة و مجالاً، و فريدة الحق تراني من وراء الخدر جمالاً، و تنطق وشاحاً^٤ و خلخالاً، و عند ذلك رأينا المقام قام متقاضياً، و سمعنا الحمال تنطق مستدعياً أن نفهض لهم بما أودعناه حواشينا تلك من التدقيقات الفارغة عن شوائب الجهور^٥ و الاعتساف، و التحقيقات المفرغة في قوالب العدل و الانصاف، حكماً قولاً بالفصل، اليه يتحاكم المتحاكمون، و قاضياً يقضي فيما شجر بينهم بالعدل لديه

١. القرط: ما يملأ في مشحمة الأذن من دوة و نحرها

٢. القياس من الانشاق ٨ /

٣. القياس من الانشاق ٧ /

٤. الإشاح: شبه فلادة من نسج عريض يرصع بالجواهر تشده المرأة بين هاتفيها و كشيها

٥. س: الجود

يتخاصمون، فيحكم بينهم بالحق فيما هم فيه يختلفون^١، واذ بعون الله تعالى واهب
الحول والقوة قمت ونجرت، ثم تجلّت من وراء أستار^٢ قوتها الى مجالى الفعل، وبرزت
[و] انكشفت عن كنز بالحقائق مشحون، مودعاً فيه كل لؤلؤ مكنون^٣، وأسفرت عن
كريمة ترفل^٤ في فضفاض^٥ الاشتهار، وتسحب^٦ على أقرانها ذيل الفخار، كلّ ذلك
ببيامن ما زين الله تعالى به ساعد سعادتها، وجيد جودتها من قيمة^٧ التمام، و تعويذ
الاعتصام بأعماض الولاء، و اخلاص المسألة و الدعاء لدوام الملك و الدولة، و نظام
الأمر و السلطنة، و تمّ الدين و الملة على الملك الهام المنعم، و ظلّ الله المبسوط على
مفارق الأنام، سيّد سلاطين الاسلام و مولى خواقين الأيّم، البدر الباهر الدائر به على
العباد، سماء العناية الالهية و الدّر الفاخر المنفلق عنه أصلاف الصفوة^٨ الصفوية، طالعة
من بحر الامامة الموسوية، هاطلة عليها سحابة النبوة المحمدية الذي أضحي مشرق
أمن سماء سمّ شأنه بضياء العدل و الاحسان، و أصبحت سحائب إنعامه هاتلة^٩ على
الأنام بصيّب البرّ و الامتنان، قد جبّله الله تعالى من عنصر اللطف و الرحمة، و البسه
ديباجي^{١٠} الدين^{١١} و الدولة، و توجه بتاج البهاء و الكرامة. ثمّ مكّنه جالساً على
سرير تلك السلطنة العظمى، قاعداً على أريكة هذه الدولة الكبرى، مضروباً خيام
حشمته فوق مناكب الجوزاء، منصوباً لواء جلالته على قبة^{١٢} القبة الخضراء، سالكاً
مسالك العدل و الانصاف، متمكناً على نواحي ولاية الأطراف و الأكناف، ناصباً

١. ك: لنهار

٢. تروئل: تجرّ ذيله

٣. ك: نسجت

٤. هائلة: متناهية

٥. هائلة: متناهية

٦. س: السندين

٧. القتياس من النمل / ٧٦ و غيره

٨. القتياس من الواقعة / ٢٣ و غيرها

٩. الفضفاض: الواسع من عيش

١٠. التسمية: خزانة يضمنونها على الاولاد للوقاية لمي العين و دفع الارواح

١١. س: الصورة

١٢. س: ديباجني

١٣. س: قمته

رآيات الشوكة والأهبة، رافعاً أعلام النجدة والعظمة، كاسراً حجاجهم^١ الجور والفتنة، خافضاً للمؤمنين جناح الرحمة، فهو المعتل^٢ بنسبه الأرفع الأعلى ذروة مجد باذخ^٣، و الممتطى^٤ بحسبه الأشرف الأسنى صهوة^٥ عزّ شامخ، من أرومة^٦ مجد ربحوا بمجدودة^٧ الأئمة المعصومين شرفاً أعلى^٨ شرف. ثم قد خسرت في سوق المجازاة صفقة من باعهم السلف، قدّر الله تعالى جودى^٩ جودة همهم العليا في ترويج مذهب أهل البيت مثلاً لمستوى^{١٠} سفينة نوح، وجعل رفيع جناهم منجاً^{١١} لكل من أجله^{١٢} الدهر على ملكه ينوح، فخلّد الله تعالى ملكه من ملك ما أرأفه بالبرية، وأشفقه على الرعية، حيث سمر لهم برواية عدله أحاديث أنوشيروان حتى أنام الأنام^{١٣} في مهاد الأمن و الأمان، فهم أبدأ في حدائق احسانه يميّسون^{١٤} و يمجرون، و الى منتهى صيت سطواته في حصن حصين آمنون، أفاضه الله تعالى أشرف صورة قامت بمآذة الملك و السلطنة، و أنفس نفس تعلّقت بيدن الجلالة والأهبة، و هو السلطان الأجل الأعظم الأكرم والحقان الأعدل الأكبر الأفخم، السلطان بن السلطان بن الحقان والحقان بن الحقان، أبو المظفر أبو المنصور السلطان شاه سليمان الحسيني الموسوي الصفوي، بهادرخان أدام الله تعالى بركات و جوده على العالمين، و من بدوام ميامن سعوده على المؤمنين، و أقام بقوام دولته عمود الدين المبين، و أنام بحراسة يقظته^{١٥}

١. الجاسم: جمع الجمجمة
٢. ك: المملّى
٣. الباذخ: المرتفع، العظيم الشأن
٤. الممتطى: الراكب
٥. الصهوة: مقعد الفارس من الفرس
٦. الارومة: أصل الشئ، أصل الشجرة و ما يهبط منه الى الأرض بعد قطعها
٧. الجدودة: الأجداد
٨. س: شرف أعلى
٩. إشارة الى جبل جودى
١٠. ك، س: المستوى
١١. ك: منجحا
١٢. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: أجلسه
١٣. س: أنام
١٤. يميّسون: يميلون
١٥. س: تنظية

عيون الدهر عن شيعة أمير المؤمنين، و بسط الى تخوم بسيط الأرضين بساط بسطته و ربط بأوتاد الخلود أطناب خيام دولته، و زاده بسطة في الملك و المملكة يوماً فيوماً، و أدخل به الناس في دين آبائه أفواجاً قوماً فقوماً، ثم رزقه البلوغ الى أقصى ما انطوى عليه بضميره الأنور من صحابة الصاحب الموعود المنتظر، خليفة الله و حجته، و بذل المهجة في تقوم محبته، صلى الله عليه و على آبائه الطاهرين بحرمة محمد سيد المرسلين و آله الأطهار المعصومين، و الحمد لله رب العالمين.

[المقالة الأولى]



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين^١ في التتميم^٢
الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام^٣ على محمد و آله الطاهرين.

[٧/٣] قوله:

[الفصل الأول]

في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى

اقتحام^٤ لفظ الابتداء بناءً على أن الفصل الثاني أيضاً في ذلك الطلب، و تتمّة له، و
إنّما جعلهما فصلين لافصلاً واحداً تنشيطاً لطباع الناظرين، لأنّ طول الفصل يوجب^٥
الملل، أو لأنّ ما^٦ في هذا الفصل نبي الموضوعية عن الأمور التي يظنّ أنّها موضوعه
سوى ما هو المطلوب، و في الفصل الثاني اثبات موضوعية المطلوب، فلهذا فصل
بينهما.

[٧/٣] قوله: لتبيّن أنيّه في العلوم.

المشهور أنّه بالنون، أي لتبيّن حقيقته في العلوم، أي فيما بينها. و قد يقرأ أيضاً
بالياء المنة من تحت، أي يتبيّن أنّه أي علم هو؟ و يتميز من سائر العلوم. و لعلّ هذا

١. م: التكلان

٢. ص: ك، م: - في التتميم

٣. م: ك، و السلام

٤. الاقتحام: الالامال من غير رويّة

٥. ك: - ما

٥. ك: موجب

أنسب بما هو المشهور من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات.

[٩/٣] قوله: من معاني العلوم المنطقية

أراد بمعاني العلوم المذكورة: مسائلها و سائر أجزائها؛ لأنها المقصودة فيها. و
يحتمل أن يكون المراد بها المسائل فقط، لأنها المقصود بالذات.

[٩/٣] قوله: فبالحرى أن نشرع في تعريف المعاني الحكمية

«الحرى» يمكن أن يكون مصدراً، أو أن يكون على صيغة فعل. و على الأول:
يكون الجواز متعلقاً بالتلبس، خبراً عن «أن نشرع». و على الثاني: يحتمل أن تكون
الباء زائدة - و يكون «الحرى» مبتداء، خبره «أن نشرع» - و أن لا تكون زائدة، بل
متعلقة بالموصوف و نحوه؛ و يكون أيضاً خبراً مقدماً على المبتداء، كما في الأول. و
مراده بتعريف «المعاني الحكمية» بيان الحكمة الإلهية على ما سيجيء أن الحكمة
المطلقة هي الإلهي. و لفظة «المعاني» على قياس ما سبق في سابقها^١.

[١/٤] قوله: و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي

أي: حصول العقل بالفعل بحصول العلم التصوري أو التصديقي؛ إذ العقل بالفعل
ليس معناه الأكون النفس عالمة بالمعلومات بالفعل.
و الحاصل أن كمال القوة النظرية للنفس ليس إلا حصول العلوم التصورية و
التصديقية فيها، كما هو ظاهر كلام الشيخ، بل صريحه.

و ما قيل من أن المراد بالعقل بالفعل أن تصير النفس عقلاً داخلياً في حزب
الملائكة المقربين بحصول صورة جوهرية فع أنه لا يحصل لهذا القول مخالف لظاهر

كلام الشيخ هيئنا، بل صريحه، ولما هو معتقده من بطلان اتحاد النفس بالعقل.
 وقال صاحب هذا القول: أن قول الشيخ: «بحصول العلم التصوري والتصديقي»
 إشارة إلى الكمال الأول للقوة النفسانية العاملة، وهو غاية بالقياس إلى العقل
 الهولاني وقوله: لحصول العقل بالفعل إشارة إلى غاية القوة [ب - ١] النظرية؛ و
 لأجل ذلك أتى الشيخ فيه باللام وفي الأول بالهاء» انتهى^١.
 وبما ذكرنا ظهر ما فيه مع أن في النسخة التي عندنا كلاهما بالهاء.
 ثم أنه أورد على هذا الكلام من الشيخ إيرادين^٢:
 أحدهما: أنه مشعر بأن العقل بالفعل منحصر في حصول التصورات و
 التصديقات المتعلقة بما ليس من أفعالنا وأنه ليس كذلك؛ لأن العقل بالفعل يحصل في
 حصول العلوم المتعلقة بغيره أيضاً.
 وثانيها: أن الحكمة النظرية يبحث عن الحركة فهي^٣ من أعمالنا.
 والجواب عن الأول بعد تسليم الاشعار بالحصر أنه مبني على الغالب.
 وعن الثاني: أن المراد أن لا يتعلق بأفعالنا من حيث أنها أفعالنا؛ والبحث عن
 الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث أنها أفعالنا.
 ثم لا يخفى أنه يمكن أن يكون المراد بالعقل بالفعل: العقل بالفعل المصطلح، أو
 العقل المستفاد، لأنه عقل بالفعل لغةً. وعلى التقديرين يصح أن حصوله بحصول
 العلوم، أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول فلأنه أيضاً لا يحصل إلا بحصول
 العلم مكرراً^٤ حتى صار استحضارها ملكة؛ فافهم!

٢. تعلية للهيئات الشفاء / ٢.

٤. ك: و هي

١. في المصدر: لحصول

٣. في النسخ: إيرادان

٥. ص: مكرراً وهكذا بعض النسخ

[١/٤] قوله: ليست هي هي بانتهاء أعمالنا وأحوالنا.

قال بعض العلماء: «بأنها بالكسر، أي بوجودها وهويتها، أعمالنا وأحوالنا بالنصب على أنها خبر ليس، و«هي» الثانية تأكيد الأولى، أو على الحالية و«هي» الثانية هي الخبر. وقد يروي بالفتح، وأعمالنا وأحوالنا بالرفع على خبرية^٢ أن، لكن الفقرة المقابلة في العملية تدافعها^٣، انتهى.

ولا يخفى أن في الفقرة الثانية «هي» أما مكررة، أو لا؛ وعلى التقديرين لا يأتى عن أن يكون «أن»^٤ بالفتح بأن تكون «هي» الأولى مبتداء، والثانية على تقدير وجودها تأكيداً لها و«بأنتها» متعلقة بمتلبس خبراً لها، وأما على تجويز الحال من المبتداء كما هو رأي ابن مالك، فالحال أظهر. ثم على تقدير قراءة «أن» بالفتح يمكن أن تكون «هي» خبر ليست و«بأنتها» حال، وأن تكون «هي» تأكيداً و«بأنتها» خبراً.

[٢/٤] قوله: فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد.

قال القائل السابق: «أن»^٥ هذه الغاية ليست غاية أخيرة^٦ هي العقل بالفعل، فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال أول للنفس العالمة باعتبار، وغاية باعتبار العقل^٧ الهيولاني^٨، انتهى. وقد ظهر ما فيه.

[٢/٤] قوله: في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل.

يمكن أن يكون المراد بـ «مبدأ العمل» الملكة، أي: يكون النظر في كيفية الملكات،

١. وهو السيد الداماد

٢. ق، ص: خبر

٣. راجع: الشفاء، الإلهيات، الطبع الحجري / ٢٦٦ في هامشه.

٤. ق، ص: الأول

٥. ك: أن

٦. ص: بل

٧. في المصدر: لأن

٨. تعليق الهيات الشفاء / ٢.

٩. م: للعقل

و أن يكون المراد به النفس، أي: يكون النظر في كيفية النفس من حيث أنه يصدر عنها العمل. و لا يبعد أن يكون هذا التردد إشارة الى الاختلاف الواقع في موضوع الحكمة العملية من أنه العمل، أو النفس الناطقة من حيث العمل.

[٤/٤] قوله : و أن العملية هي التي تطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية، ...

قيل: «كون هذه العلوم كمالاً للقوة النظرية محل تأمل لوجهين:

أحدهما: أن كل ما^١ يعلم ليعمل به، تكون غايته نفس العمل، و غاية (الف - ٢) غايته هيئنا حصول ملكة العدالة للنفس، و هي أمر عديم؛ و المطلوب فيه أمران: الأول: عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية و الغضبية و الوهمية لئلا يزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته؛ و الثاني: حصول هيئة استعمالية للنفس على البدن و قواه لتستعملها على وفق المصلحة في طريق الهداية و اصابة الحق؛ فالأول لكونه عديماً لا يكون كمالاً للشيء. و ان كان نافعاً له؛ و الثاني كمال للقوة العملية لالقوة النظرية.

و ثانيها: أنه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لأجل السافل خدمة له، و أن يكون كمال السافل غاية لكمال العالي^٢، انتهى.

و فيه نظر من وجوه:

أحدها: انه معلوم قطعاً أن مثل هذه العلوم كمال للقوة النظرية، فالتشكيك فيه ليس بمؤثر.

ثانيها: أن ما ذكره من أن الثاني كمال للقوة^٣ العملية لالقوة النظرية لا يتم به

١. م: هذا

٢. ق: ما

٣. م: ما + أ، النظرة لاسطد

٣. تملق السات الشفاء / ٣-٢

التقريب، اذ كون الهيئة المذكورة كمالاً للقوة العملية ^١ للقوة النظرية ^٢ لا يستلزم أن لا تكون العلوم المذكورة كمالاً للقوة النظرية الذي هو المدعى. غاية الأمر أن يكون كمال القوة النظرية معين لكمال ^٣ القوة العملية

فلو قيل: «أنه مما لا يجوز، لأنه يلزم أن يكون كمال السافل غاية لكمال العالي»، فهو البحث الثاني بعينه، فلا يكون حيثنذ بحثان ^٤.

ثالثها: أن لزوم كون كمال السافل غاية لكمال العالي ممنوع، اذ الكمالان جميعاً راجعان الى النفس، فيكون أحد كمالها غاية لكمالها الآخر، و لا محذور. و كون قوتها العملية أسفل من قوتها النظرية على تقدير التسليم غير قاذح في المرام.

سلمنا أنه قاذح لكنه نقول: أن حصول هذه الهيئة الاستعلالية التي كمال للقوة العملية هو أيضاً غايته حصول المعارف الحققة على ما اعترف به هذا القائل أيضاً و هو كمال للقوة النظرية، فتكون بالآخرة غاية العلوم المذكورة علوماً أخرى أعلى منها، فغاية ما يلزم أن يكون بعض كمالات القوة ^٥ النظرية غاية لبعض آخر منها، و لا حرج فيه، كيف و كثير من الحكمة النظرية غاية لبعض آخر منها، مع أن جميعها كمال للقوة النظرية؟ فليكن ههنا أيضاً كذلك، فافهم!

[١١/٤] قوله: «أما ما هو كم مجرد،»

هذا كآته اشارة الى اختلاف موضوع فنون الرياضي ^٦، فإن الهندسة و الحساب منها يبحثان عن المقدار و العدد، و الهيئة تبحث عن الأجسام العلوية و السفلية، لكن عن حيث المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية؛ و على التقديرين المبحوث عنه في

١. ص، ك: يكمال

١. ق، م، س: العملية لا النظرية

٢. ك: - القوة

٣. كذا

٤. كذا

الحقيقة أحوال تعرض لكم بما هو كتم على ما قاله الشيخ.

[١٢/٤] قوله : و لا يوجد في حدودها نوع مادة.

يحتمل أن تكون الاضافة بيانية - والمراد: أنه لا تؤخذ في حدودها المادة مطلقاً - و أن تكون لامية، و يراد أنه لا تؤخذ فيها المادة المهيئة؛ و الأول أولى كما لا يخفى.

[٢/٥] قوله : إلا إشارة [ب - ٢] جرت في كتاب البرهان.

هذه الإشارة في الفصل السابع^٢ من المقالة الثانية من كتاب البرهان، حيث قال فيه: «و لأنّ الموجود و الواحد عامتان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيها^٣، و لأنّته لاموضوع أعمّ منها، فلا يجوز أن يكون العلم الناظر فيها تحت علم آخر. و لأنّ ما ليس بمبدء لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدء لجميع الموجود المعلوم، فلا يجوز أن يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية، و لا يجوز أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي^٤، لأنّته يقتضي نسبة الى كلّ موجود و لا هو موضوع العلم الكلّي العام، لأنّته^٥ ليس الأمر^٦ كلياً عاماً، فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم. و لأنّنا قد وضعنا أنّ من مبادي العلوم ما ليس بيتاً بنفسه، فيجب أن يبيّن^٧ في علم آخر، إمّا جزئي مثله أو أعمّ منه، فينتهي لامحالة الى أعمّ العلوم، فيجب أن تكون مبادي سائر العلوم تصحّح^٨ من هذا العلم، فلذلك

١. في المصدر : يؤخذ

٢. ق. ١، ص. ١٠، م. ١، س. : القام

٣. م. : جزئياً

٤. ق. : فيها

٥. ص. : + أي لأنّ الموضوع في لا يكون امر كلياً علماً فيجب أن يكون العلم بذلك و الموضوع جزءاً من ذلك

٦. كذا و في المصدر : امراً

العلم لمصرمه فالعلم.

٨. ص. : ك. : تصح

٧. ص. : ك. : بين

يكون كأن جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة، أنه مثلاً كقولنا: ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا أو المثلث الفلاني^١ موجود، فاذا صير إلى الفلسفة الأولى يبين^٢ وجود المقدم، فبرهن أن المبدأ كالدائرة موجودة^٣، فحيثنذ يتم برهان أن ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي^٤، انتهى^٥.

و فيه مناقشات:

أحديها في قوله: «و لا يجوز أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي، لأنه يقتضي نسبة إلى كل موجود»، لأن اقتضاه النسبة إلى كل موجود لا يأتى عن أن يكون موضوعاً لعلم جزئي منفرد برأسه و هو ظاهر؛ و الأولى أن يعلل عدم جواز كونه موضوعاً لعلم جزئي بأنه^٦ محتاج إلى الاثبات، و موضوع العلم لا يجوز أن يثبت فيه.

و ثانيها: في قوله: «فينتهي لامحالة إلى أعم العلوم» فإن هذا الانتهاء ممنوع، إذ يجوز أن يكون بيان^٧ موضوع علم جزئي في علم جزئي آخر يكون موضوعه بيتاً بنفسه.

و ثالثها: في قوله: «فيجب أن تكون مبادي سائر العلوم تصحح من هذا العلم، فلذلك يكون كأن جميع العلوم يبرهن^٨ على قضايا شرطية».

و كذا في قوله: «فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن^٩ على غير شرطي»؛ لأن غاية ما ذكره أن مبادي العلوم التي لا تكون يثبت بنفسها تصحح من

١. ق م :- المثلث الفلاني

٢. كذا، في المصدر: مثلاً موجود.

٣. الشفاء، البرهان / ١٦٥ و تعليقه الهيأت الشفاء / ٤

٤. م : يحتاج

٥. ق م : أنه

٦. ق : برهن

٧. ك : بيان

٨. ق م : برهن

هذا العلم لاجتماعها، فلا يلزم أن يكون جميع العلوم يبرهن^١ على قضايا شرطية، وهو ظاهر.

[٣/٥] قوله : و ذلك أن في سائر العلوم ...

لما قال: «و لم يتبين لك من ذلك أن الموضوع للعلم الآتي ما هو بالحقيقة»، ظهر من سياقه أن له موضوعاً و لم يتبين بعد، فأراد أن يستدل على أنه لا بد له من^٢ موضوع، فقال: «و ذلك» أي وجود الموضوع للآتي؛ لأن في كل علم لا بد من موضوع و مبادئ و مسائل.

[٦/٦] قوله : إنما خلقية و إنما سياسية.

أراد بالسياسة أعم من سياسة المنزل [الف - ٣] و المدنية.

[٧/٦] قوله : و ليس و لافي شيء منها^٣ بحث^٤ عن اثبات الآله تعالى.

قيل: «فيه نظر؛ لأن الطبيعيين يبحثون عن اثبات الآله - جلّ ذكره - من طريق الحركة، و أنه لا بد أن تنتهي الحركات و المتحركات^٥ الى محرك غير متحرك، و الى محرك غير متناهي القوة دفعا للدور و التسلسل.

و الجواب: ان المراد أن اثبات الآله بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوباً في غير هذا العلم، و إنما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهي^٦ قوة التأثير ليس بجسم و لاجسماني، لأنه يبحث عن أحوال الجسم بما هو متحرك و عن مبدأ حركته الغير المتناهية، فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه، بل وجوده للحركة و

١. ق: يبرهن

٢. ك: عن

٣. ك، م: منها

٤. ق، ص: بحث / في المصدر: يبحث.

٥. ق، م: المتحركات و المحركات

٦. ق، م: متناه و هكذا بنص النسخ.

المتحرك من حيث هو متحرك؛ فأين هذا المطلوب من ذاك وان لزم بالعرض من جهة أن وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه، وهذا أولى في الاعتذار من الذي سيذكره الشيخ.

والمحصل: أن وجود الواجب في نفسه ليس مطلوباً في شيء من العلوم إلا [في] هذا العلم^١، انتهى.

وفيه نظر:

أما في السؤال: فلأن إثبات أن المتحركات لابد لها من الانتهاء الى محرك غير متناهي^٢ التأثير ليس من اثبات الآله تعالى في شيء، اذ لابد أن يكون معنى مأخوذاً في الآله تعالى من وجوب الوجود، أو كونه خالقاً للممكنات كلها أو ما يشبه ذلك، و ظاهر أن شيئاً من ذلك لا يثبت في البحث المذكور. و كون ذلك المحرك منحصراً في الواقع في الآله تعالى غير مجد كما لا يخفى.

و لو قيل: أن معنى وجوب الوجود يثبت بذلك، لأن المراد بالحركة الخروج من القوة الى الفعل مطلقاً وكلّ ممكن متحرك باعتبار خروجه من العدم الى الوجود، و لا أقول: أن عدمه سابق على وجوده البتة حتى يمنع بناء على ما ذكر في بحث الحدوث الذاتي أنه لا يثبت أن كلّ ممكن عدمه سابق^٣ على وجوده سبقاً ذاتياً، بل المراد أن عدم كون وجوده من ذاته قوة و موجوديته فعل، فاذا صار الممكن موجوداً فكانت خرج من القوة الى الفعل.

فنقول: غاية ما يثبت في الطبيعيات أن حركة السّماء الدائمة بزعمهم لابد لها من محرك غير متناهي القوة، و أما أن كلّ متحرك بهذا المعنى الذي ذكرتم لابد له من محرك و لابد أن ينتهي الى المحرك الذي لا يكون متحركاً بهذا المعنى، فهو بعينه الدليل

١. تعلية الهيات الشفاء / هـ.

٢. في اكثر النسخ: متناه.

٣. في ص: سابقاً.

المشهور الذي ذكره الإلتهيون لاثبات الواجب تعالى وليس بحثاً طبيعياً أصلاً من دون ريبة، كيف؟! و ظاهر أن هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون، بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان.

و أمّا في الجواب: فلأن المطلوب في الإلهي أيضاً ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بأن تكون المسألة أن الواجب موجود، بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود بأن تكون المسألة بعض الموجود واجب مثلاً، على ما سيجيء مفصلاً، و حينئذ لا فرق بين البحث الطبيعي والإلهي، إذ في كل منهما لا يكون المطلوب [ب - ٣] بالذات اثبات الوجود للواجب، لكن يلزم بالعرض.

و يمكن أن يقال: إن في الإلهي و ان كان بحسب الظاهر المسألة أن الموجود واجب بناءً على أن موضوع العلم الموجود و لابد أن يكون الأمر كذلك على ما سيظهر مشروحاً، لكن^٢ لا شك أن الفرض الأصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي، لأن الفرض الأصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه، و هو ظاهر.

ثم لا يخفى ما في قوله: «من جهة أن وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه»، لأن ثبوت الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت الثابت؛ فالصواب أن يقال أن كون المتحرك ذا مبدء يستلزم وجود المبدء في نفسه بالضرورة، فتدبر!

[٨/٦] قوله: «و لا يجوز أن يكون ذلك».

«ذلك» إشارة الى كون البحث عن اثبات الآله تعالى في شيء من أقسام الحكمة

غير الإلهي. و «كان»^٣ تامة، اسمها: «ذلك».

فحاصل الكلام: أنه ليس في شيء من أقسام الحكمة غير الآلهى البحث عن اثبات الآله، وليس بجائز أيضاً أن يكون ذلك. و ما قيل^١ -: «أن ذلك» خبر «يكون»، و اسمه محذوف، أي لا يجوز أن يكون المطلوب و المبحوث عنه في سائر العلوم و هو اثبات الآله - ففئلة عما ذكرنا من التوجيه الظاهر.

[٩/٦] قوله: لأصول كزرت عليك.

اللام إما صلة للتأمل و إما أنها للتعليل، و تعلقها بـ «تعرف». و أمّا ما هذه الأصول؟

فقد قيل: «هي أن^٢ المطلوب في كل علم اثبات العرض الذاتي لموضوعه^٣، و أن العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، و أن موضوع المسألة أمّا نفس موضوع العلم أو نوع منه أو عرض ذاتي له أو لنوع منه على وجه حقيق في مقامه، و أن مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته أو وجوده^٤ لا يجوز أن يكون مطلوباً في ذلك العلم، و أن ما هو المبدأ لجميع الموجودات لا يصح أن يكون النظر فيه لعلم جزئي، و لا أيضاً يصح أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي^٥، فإنه يقتضي نسبة الى كل موجود، فن تأمل في هذه الأصول عرف أن اثبات الآله تعالى ليس مطلوباً إلا في هذا العلم»، انتهى^٦.

و لا يخفى أن الظاهر أن ارتباط المقدمتين الأوليين بهذا المقام باعتبار أن يقال: إن اثبات المبدأ تعالى إذا أريد أن يجعل من العوارض المبحوث عنها، فلا بد أن يرجع الى أن الشيء الفلاني مثلاً له مبدأ واجب أو ينتهي الى واجب و نحو ذلك . و

١. تعليق الهيات الشفاء / ٥.

٢. ص ١ ك : - هي أن

٣. ق ١ م : للموضوع

٤. ص ١ ك : موجودة

٥. ص ١ ك : موضوعاً

٦. ق ١ : يكون بنفسه ... جزئي

٧. تعليق الهيات الشفاء / ٥

ظاهر أن هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية لموضوعات العلوم المذكورة لمومه بالنسبة إليها. وهذا مما يؤكد النظر السابق الذي أوردنا على صاحب القيل.

ثم انته إذا لم يجر أن يكون مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته أو وجوده مطلوباً في ذلك العلم، فيشكل الأمر في اثبات الآله تعالى في الآلهي، لأن موضوعه - وهو الموجود - لا شك في تقومه بحسب الوجود، أي ما يجري مجراه من كون الواقع ظرفاً لنفسه [الف - ٤] إذ لا تفاوت بينهما فيما نحن فيه بالآله تعالى. و الظاهر أن عدم جواز ذلك مما لا وجه له^١، إذ لا محذور إذا كان موضوع علم هديهي التحقق أن يبحث عن اثبات مبدئه في ذلك العلم، وكذا إذا كان نظري التحقق، لكن قد أثبت بوجه آخر لامن طريق المبدأ، فيجوز أن يثبت مبدأه فيه.

و بالجملة الحق أن بناء أن موضوع العلم ومقوماته بحسب الماهية أو الوجود^٢ لا يجوز أن يبحث عنها، في ذلك ليس على أمر عقلي قطعي، بل على استحسنات و متعارفات على ما يتنا مفضلاً [في تعليقاتنا على شرح الاشارات والمحاكمات^٣]. و ظاهر أن لا مخالفة للاستحسان و التعارف فيما ذكرنا، مع أنك قد عرفت أنه لا بد أن يكون الحال في اثبات الواجب تعالى في الآلهي على هذا المنوال.

و الكلام في قوله: «لأنه^٤ يقتضي نسبة الى كل موجود»، قد مر سابقاً. ثم لا يخفى أن المقدمتين الأخيرتين لا يناسب عدمها من الأصول التي أشار اليها الشيخ، بل الظاهر أن الأولى منها هي الفرع الذي^٥ كلام الشيخ فيه بعينه^٦، بل الثانية أيضاً عند التأمل، فتأمل^٧ ثم الأنسب أن يقال ليس مطلوباً في تلك العلوم لا آ في هذا العلم، إذ هو المطلوب لا في^٨ هذا، فافهم!

١. م : له

٢. ص : ك : الموجود

٣. المصدر، ورق.

٤. م : لأن

٥. وكذا، وفي العبارة نوع اضطراب

٦. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: بغنيه.

٧. ص : ك : فتأمل

٨. ق : م : من : في

[١٤/٦] قوله: ويكون البحث عنه على وجهين

هذا حشو في البين لا محصل له أصلاً؛ وذلك لأنه انتهى كلامه الى أن البحث عن وجود الآله تعالى لا يجوز أن يكون إلا في هذا العلم، وحينئذ كان يكفي في المطلوب أن يقول: «وإذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم» الى آخر ما قاله، ولا حاجة الى توسيط ما وسطه، ولا تصوّر فيه فائدة زائدة أيضاً، فالصواب اسقاطه من البين.

[١٧/٦] قوله: وسنبيّن لك عن قريب أيضاً

قال غياث الحكماء: «يتراءى عليه إيرادان ظاهران:

أولها: أن موضوع هذا العلم الوجود كما سيقّرّه، فما لم يعلم كونه موجوداً لم يكن البحث عنه في ذلك العلم.

وثانيها: أن البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلياً في موضوع البحث، ومثل ذلك لا يكون من مسائل الفن».

ثم قال: «وبعض المعاصرين أجاب عنها بأن البحث عن وجوده إنما هو بمحملة على الوجود المطلق بمعنى أن بعض الموجود واجب.

وأقول: ليس شيء من الإبرادين شيء، لا لما أورده من الجواب فاته غير صواب؛ والصواب أن مسائل العلوم سبب البرهانية تجب أن تكون كلية ضرورية كما تقدّم في كتاب البرهان، بل بما قرّرنا وحرّرنا في أركان رياض الرضوان، فأننا أوضحنا فيها أن إثبات الواجب من تقاسيم الوجود ودلائل اثباته تعالى مع ثبوت الممكنات يفيد صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن، فكانته قيل: أن الموجود منقسم الى الواجب والممكن، وكل موجود إما واجب أو ممكن. ولا ينبغي أن دلائل اثباته تعالى مع ظهور ثبوت الممكنات تفيد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن. وبهذا

يُندفع هذا. و يريد آخر أقوى مما مضى و هو أنه لا يجوز أن يكون [ب - ٤] موضوع هذا العلم محمول المسألة». انتهى^١.

و فيه نظر من وجوه:

أحدها: أن ما ذكره أنه^٢ تقرّر في البرهان أن مسائل العلوم لابد أن تكون كلية ضرورية فهو خلاف الواقع، بل الشيخ صرح بأن المسألة يمكن أن تكون جزئية، نعم لا يكون أن تكون شخصية، و الضرورية أيضاً غير ضرورية؛ بل يفهم من كلام الشيخ أن المبرهن ينتج الضروري من الضروري و غير الضروري من غير الضروري، ثم من العجب ادعاء ذلك في غير العلوم البرهانية أيضاً حيث قال: «مسائل العلوم سبب البرهانية».

و ثانيها: أن ما ذكره من أن اثبات الواجب من تقاسيم الموجود، ان أراد أنه ليس من مسائل العلم، فبطلانه ظاهر. و ان أراد أنه من المسائل و حاصله تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن بعد ثبوت الممكن لتكون المسألة أن الموجود منقسم الى الواجب و الممكن فهذه القضية طبيعية، و هو ينافي ما ذكره من أن المسألة لابد أن تكون كلية. و لو قيل حاصله: ان كل موجود إما واجب أو ممكن كما يشعر به^٣ سياق كلامه، ففيه أن هذا ترديد و ظاهر أن من هذا الترديد لا يلزم اثبات الواجب، و لاحاجة في اثباته الى دلائل اثبات الواجب، فلا بد بالآخرة من أن يرجع الأمر الى ما قاله المجيب المذكور.

و ثالثها: أنه ان سلّمنا صحة ما ذكره، لكن لا يُعَد في ارجاع ما ذكره المجيب الى ما ذكره، لأن حاصل التقسيم أيضاً ليس إلا أن بعض الموجود^٤ واجب و بعضه ممكن، و المجيب ذكر الجزء الأول و اكتفى به عن الثاني، لأنّ الغرض لم يتعلق به، فلامعني اذاً

١. راجع: لطائف الاشارات / ٧ ب.

٢. ق: أن

٣. ق: المرجوعات

٤. ص: ك: به

لتخطئته، والقول بأن الصواب ما قاله في رياض الرضوان.
ورابعها: أن الإراد الآخر الذي ذكر أنه أقوى مما مضى ليس لعدم الجواز المدعى فيه وجه بحسب الظاهر، سوى ما ذكر في الإراد الأول أو الثاني، فليس على هذا إيراد^١ على حدة، فضلاً عن أن يكون أقوى منها^٢؛ بل الظاهر أن الإراد الأول والثاني أيضاً مألهاً واحد عند التأمل، فتأمل!

[١٨/٦] قوله: إذ قد^٤ تبين لك من حال هذا العلم ...

قال غياث الحكماء: «أنه يترأى على هذا في بادي النظر إيراد، وهو أنه: إن أراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات موضوعاً واثبات العوارض الذاتية لها^٥ على ما هو المشهور عند الجمهور من معني البحث عن شيء، لم يكن المطلوب لازماً، واللازم مطلوباً بل يكون اللازم خلاف المدعى. وإن أراد بالبحث عنها اثبات وجودها كما يشعر به قوله: «إن البحث عن وجوده» إلى آخره، ظهر ما لا يناسب؛ لأنّ المحصل حينئذ أن اثبات وجوده لا يكون^٦ إلا في هذا العلم، لأنّته مفارق؛ وقد أثبت في الطبيعي أنه موجود مفارق، وهذا كما تري^٧، انتهى^٨.

ولا يخفى أنه لا يلزم أن يؤخذ في المقدمة الأخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير مناسب، بل يكفي (الف - ٥) أن يقال: إن في هذا العلم يبحث عن وجود المفارق وقد لاح في الطبيعي أن الآله تعالى مفارق، فيكون البحث عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غير مناسب له، على أنه لو أخذ الوجود أيضاً لما كان فيه محذور.

١. أكثر النسخ: إيراداً

٢. ص ١، ك: منها

٣. م: عنه

٤. م: أو تبين

٥. م: لها

٦. م: لا يمكن

٧. لطائف الإشارات / ١٠ الف.

٨. لطائف الإشارات / ١٠ الف.

٩. ص ١، ك: من

لأنه سيعتذر الشيخ عن وقوع هذا البحث في الطبيعي وأنته بالمرض، فلا يضطر ما هو المقصود كما لا يخفى.

ثم قيل في شرح هذا الكلام من الشيخ: «فيه إشارة إلى أن إثبات المبدأ الأعلى لا يجوز أن يكون من مطالب العلم الكلّي؛ لأنه ليس أمراً عاماً، فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم الأعلى، فكما أن علم النفس من حيث أنها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي.

و أما النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذات فإنه يتعلق بالعلم الناظر في أحوال المفارقات، كذلك النظر في مبدأ جميع الموجودات من حيث هو مبدأ جزء من العلم الأعلى، وأما النظر فيما يخصه من حيث هو فإنه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات، وهو العلم الذي ينظر في الأمور المجرّدة عن المادة.

والحاصل أن الذي عمومته عموم الموجود والواحد لا يجوز أن يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءاً من علمه، لأنها ليست ذاتية له من أحد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان فلا العام يؤخذ في حدّ الخاص ولا بالعكس، بل يجب أن لا تكون العلوم الجزئية أجزاء منه، وإنما يجب أن يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد. والفرق حاصل بين كون علم جزءاً لعلم آخر أو كونه تحته، ولأنّ لاموضوع أعمّ منها فلا يجوز أن يكون العلم الناظر فيها تحت علم آخر ولا جزءاً له، انتهى.

و الظاهر أن قوله: «فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم الأعلى» بالنصب و حاصل الكلام: أنه ليس أمراً عاماً حتّى يجب إلى آخره، ولعلّه سقطت كلمة «لا» بعد أن.

ثمّ فيما ذكره نظر، لأنه يترافى منه أن العلم الكلّي علم مغاير للعلم الذي يبحث فيه

عن المفارقات و لعل مراده بالعلم الكلي العلم^١ الذي يبحث فيه عن الأمور العامة و أن العلم الذي يبحث فيه عن المفارقات تحت العلم الكلي، و أن العلم الكلي موضوعه^٢ الموجود والواحد ونحوهما، و هذا خلاف ما ذكره الشيخ؛ إذ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه أن هذا العلم الإلهي علم واحد، موضوعه الموجود أو الواحد أو نحوهما، و يبحث فيه عن المفارقات و عن الأمور العامة جميعاً؛ و ليس ههنا علمان؛ أحدهما العلم الكلي، و موضوعه الموجود و نحوه؛ و الآخر؛ تحته و هو العلم بالمفارقات.

ثم لا يخفى أن ما ذكره من أن ما لا يكون ذاتياً لشيء بأحد المعنيين المذكورين لا يكون العلم به جزءاً من علمه بل تحته و ان كان ذكره الشيخ في البرهان، لكنه لا يستقيم على ظاهره [ب - ٥] إذ يلزم أن يخرج كثير من أجزاء العلم الإلهي عنه، مثل أحوال الواجب تعالى و سائر المفارقات.

و لو قيل: المراد أن ما لا يكون ذاتياً لشيء بالمعني المذكور لا يكون العلم به بخصوصه جزءاً من العلم بذلك الشيء، و ههنا العلم بالواجب تعالى و بالمفارقات من حيث الوجود جزء من العلم^٣ الإلهي، إذ على هذا يرجع البحث حقيقة إلى الوجود، حتى كأنه قبل الوجود واجب و الموجود عقل إلى غير ذلك. نقول لاشك أن في الإلهي يبحث كثير من أحوال الواجب تعالى و سائر المفارقات غير الوجود، و ارجاع كل ذلك إلى الوجود تصنف و تكلف، و بالجملة القول بهذه المقدمة مما لا يكاد يصح بظاهره، فلعل له تأويلاً، فافهم!

١. في: العلم

٢. في: *

٣. م، في: علم

٤. ص، ك، ما

[١٩/٦] قوله : وقد لاح لك في الطبيعيات

لم نعتز في الطبيعيات على ما هو صريح في بيان أن الآله غير جسم و لا قوة جسم^١، بل هو واحد يرى عن المادة و عن مخالطة الحركة من كل جهة، نعم يوجد في مواضع ذكر الآله تعالى و بعض صفاته المثل مما يقرب من هذا. و أقرب المواضع منها ما قاله في فصل تمقّب ما قاله برمانيدس و مالبسوس في أمر مبادي الوجود حيث نقل عنها أنّها^٢ يقولان أنّ الوجود واحد غير متحرك و مالبسوس يقول: أنّه غير متناه و برمانيدس يقول: أنّه متناه ثمّ ذكر أنّه: «لا تظنّها يبلغان من السفه و الغباوة هذا المبلغ الذي يدلّ عليه ظاهر كلامهما [...] فيكون وشيكاً أن تكون اشارتهما الى الوجود هي الى^٣ الوجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود كما تعلمه في موضعه و أنّه غير متناه و لا متحرك و أنّه^٤ غير متناهي^٥ القوة، أو أنّه متناه، على معنى أنّه غاية ينتهي اليه كلّ شيء^٦» لكن لا يخفى أنّ جعل هذا الكلام من الشيخ إشارة الى ما هناك لا يخلو عن بعد؛ فلعلّ كان مراده من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب و هو أيضاً بعيد، مع أن بعض النسخ هكذا^٧: «لاح لك في أثناء ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيات».

[٣/٧] قوله : و الذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات.

دفع سؤال نشأ من سابق كلامه حيث قال: إنّ البحث عن المفارقات في هذا العلم، و الآله تعالى مفارق كما لاح في الطبيعيات، فيتخلّل بين كلاميه تناقض حيث ذكر: إنّ البحث عن المفارقات في هذا العلم؛ ثمّ قال: أنّه يبحث في الطبيعيات عن أنّ

١. ص، ك : - و لا قوة جسم

٢. ص، ك : عنها أن

٣. المصدر : - الموجود هي الى.

٤. ك : - متناه و لا متحرك و انه

٥. أكثر النسخ : متناه

٦. الشفاء، سماع الطبعي / ٢٦-٢٧

٧. ص، ك : كذا

الآله مفارق و هو يستلزم أن يبحث عن المفارق^١ الذي هو الآله تعالى في الطبيعيات، فبطل^٢ أن البحث عن المفارقات مختص بهذا العلم. فدفعه بأن ما لاح في الطبيعيات كان غريباً منها وليس من مسائلها، بل كان ذكره على سبيل الغرض و للغرض الذي بيّنه هذا.

و قد قيل: «الأولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مرّ، لأنّه اذا تطرّق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم تتضبط أجزاء العلوم و أحوالها، فيدخل بعض العلوم في بعض و يختلط، و من ذلك [الف - ٦] القليل أيضاً اثبات كثرة المركات العقلية في علم السماء و العالم من الطبيعي و اثبات النفس المجرّدة للانسان في علم المركبات العنصرية، و الوجه في الجميع ما ذكرناه»^٣، انتهى.

و ما ذكره ما نقلنا عنه سابقاً و ما ألزمه على الشيخ عن عدم الانضباط و الاختلاط المذكور فلامحصل له، اذ بعد تقرّر موضوع العلوم و تمايز بعضها عن بعض لا يوجب ايراد بعض مسائل علم في علم آخر تقريباً اختلاطاً و عدم انضباط، و لا يلزم منه محذور أصلاً، كما لا يخفى.

[٨/٧] قوله : للموجودات كلّها أربعتها.

«كلّها» إمّا بالرفع على أن يكون تأكيداً للأسباب، و يؤكّده قوله: «لكنّ النظر في الأسباب كلّها»^١ و إمّا بالجرّ على أنّه تأكيد للموجودات. و «أربعتها» على أيّ وجه بالرفع.

قيل: «الأوّل مجرور و الثاني مرفوع، «و الكلية» نعت لما عدا المضاف من أفراد المضاف اليه كما في قوله تعالى: ﴿خالق كلّ شيء﴾^٢، ﴿و الله على كلّ شيء قدير﴾^٣ و

١. ص. ٤ ك: المفارقات

٢. ك: بطل

٣. تعلية الهيات الشفاء / ٦.

٤. خافر / ٦٢ و غيره

٥. المائدة / ١٧ و غيرها

قولنا: الأرض تحت جميع العناصر والمحدد و فوق جميع الأفلاك^١، انتهى.
وقد علمت أن الأول غير منحصر في الجزء، و الفرض من قوله: «و الكلية» الى
آخره ظاهر، لكن تأديته بهذه العبارة سباجة.

[٨/٧] قوله: ألا واحد منها.

و في بعض النسخ: «لا واحداً منها»، و على التقديرين المراد به الفاعل للكل
الذي هو واجب الوجود، حيث أبطل أنه ليس موضوعاً لهذا العلم، و لا يخفى أنه
لا يناسب النسختين جميعاً قوله: «أو بما هي كل واحد من الأربعة» و قوله: «من جهة
أن هذا فاعل» أمّا النسخة الأولى فظاهر، و أمّا الثانية فلأنه إذا أبطل كون ذلك
الواحد موضوعاً فلاوجه لادخاله في جملة الأسباب هذا.

و قد قيل: «و في بعض النسخ لا واحد منها»، أي السبب الفاعلي بخصوصه، كما
مراد أي «واحد من الأربعة» و المراد: أنه لا اختصاص لواحد من الأسباب القصوى
بكونه موضوعاً لهذا العلم دون غيره^٢، انتهى.

و على هذا الاحتمال الأخير لا يكون قول الشيخ الذي لا يمكن القول به إشارة الى
ما ذكره من عدم إمكان الآله تعالى موضوعاً لهذا العلم، بل المراد به^٣ أن القول بكون
واحد من الأسباب موضوعاً ليس بممكن؛ لأنه تخصيص بلاخص، و لا يخفى بعده، ثم
لا يتوهم أن ما ذكرنا من عدم المناسبة يندفع بهذا التوجيه اذ هو باق بحاله على هذا
أيضاً، كما لا يخفى وجهه.

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٦.

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٦.

٣. ص ٤٠ ك : ٥٠ به

[١٣/٧] قوله: من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها.

كلمة «ما» موصوفة، و«هي» مبتداء و«الجملة» خبره و مرجعه «ما»، و التأنيت باعتبار الخبر. فحاصل الكلام من جهة شيء ذلك الشيء الجملة التي تجتمع من تلك الأسباب، والشيء الكذائي هو مجموع الأسباب من حيث هو مجموع.

[١٨/٧] قوله: مثل الكلّي والجزئي

فإنها غير مختصة بالأسباب من حيث هي أسباب، بل تعرض المسببات أيضاً.

[١/٨] قوله: ثمّ من البينّ الواضح أنّ هذه الأمور

قيل: «هذا هو ثاني الوجوه، على أنّ موضوع هذا العلم ليس هو الأسباب القصوى [ب - ٦] و تقريره على وجهين؛ لأنّ المراد بهذه الأمور في كلامه أمّا الأسباب القصوى و أمّا مثل الكلية و الجزئية و نظائرها.

فعلی الأوّل نقول: إنّ موضوع العلم يجب أن يكون مسلماً في العلم الذي يبحث عن أحواله الخاصة، و هذه الأسباب وجوداتها و كونها أسباباً من الأمور التي يجب البحث عنها، إذا ليست بيّنة و لاهي^٢ من الأعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم كالأمور الطّبيعية و التعليمية و غيرها، فيجب أن يبحث عنها في هذا العلم، فكيف يكون موضوعاتها؟

و على الثاني^٤ نقول: من البينّ الواضح أنّ مثل الكلّي و الجزئي و القوة و الفعل و القديم و الحادث و الواحد و الكثير و غيرها من الأمور الشاملة للأسباب و غيرها هي في أنفسها، و من حيث عمومها و إطلاقها من المطالب التي لا بدّ من البحث عنها

٢. هي المصدر : إذا

٤. في ، ص ، ك : الباقي

١. ص ، ك : + هو

٣. ص ، ك : - هي

في شيء من العلوم لا ابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها، ثم لاشيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الأمور على وجه العموم إلا هذا العلم، فينكشف أن البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز أن يكون على وجه اختصاصها بالأسباب الأربعة القاصية، والآلوجب استئناف البحث عنها على وجه العموم أيضاً، فيكون البحث على هذا الوجه لغواً وأجنبياً في هذا العلم»، انتهى^١.

و فيه نظر، لأن وجهه^٢ الأول يرجع الى الوجه الأخير الذي ذكره الشيخ من قوله: «و أيضاً فإن العلم» الى آخره.

و وجهه^٣ الثاني يرجع الى الوجه الأول الذي ذكره الشيخ من قوله: «أحدها من جهة أن هذا العلم» الى آخره. و الصواب: أن هذا ليس وجهاً ثانياً، بل هو من تسمية الوجه الأول، و الغرض دفع سؤال يورد عليه [١]: إما بأن البحث عن الكلّي و الجزئي و نحوهما لعلّه لا يكون على وجه لا يكون مختصاً بالأسباب القصوى، و لا تكون الأمور المذكورة بهذا الوجه من الأعراض الذاتية لها، بل يكون على وجه تصير الأمور المذكورة بهذا الوجه من الأعراض الذاتية للأسباب القصوى. و دفعه: بأننا نعلم أن البحث عنها ليس على وجه الاختصاص، بل من حيث هي في أنفسها. [٢]: و إما بأن البحث عن الأمور المذكورة لعلّه يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد و التبعية، فلا يلزم أن تكون من الأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم.

و دفعه: بأننا نعلم أن تلك الأمور لا بد من البحث عنها و ليس محلّه سوى هذا العلم، فلا مجال للقول بكون البحث عنها في هذا العلم استطراداً و تبعاً. و على هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين لوجوها، و الأمر فيه سهل، إذ اطلاق الجمع على ما فوق الواحد ليس بهزيم، سيما في كتب الحكمة.

١. ق: وجه

٢. تعليقه الهيات الشفاء / ٦.

٣. ص، ك: وجه

و قد أورد غيات الحكماء في هذا المقام كلمات واهية لا يستحق الايراد، و من أراد الاطلاع عليها فليراجع اليها، ليشهد^١ بصدق ما قلنا.

[١٣/٨] قوله: و ليس اذا كان قريباً عند العقل

قد حكم في الاشارات أن الحكم [الف - ٧] بأن الحادث لابد له من سبب بين حيث قال: «تنبيه و اشارة: كل شيء لم يكن ثم كان، فبين في العقل الأول أن ترجيح^٢ أحد طرفي امكانه صار أولى بشيء بسبب» و ان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عن هذا البين^٣ و يفرّج^٤ الى ضروب أخرى من البيان^٥، انتهى.

و هذا مناف لما ذكره ههنا حيث قال: «ان هذا الحكم ليس بيتاً»، و لعل الصواب ما في الاشارات لقضاء العقل بديهية بذلك. ثم على تقدير تسليم أنه ليس بديهيّاً لأدري أنه ما البيان البرهاني لاثبات السببية و المسببية بين الأشياء التي يدعى الشيخ أنه لابد منه و أنه في هذا العلم؟ اذ في هذا الكتاب لم يتعرض له أصلاً، بل لم يزد في مقام بيان أن الممكن محتاج الى العلة على دعوي البهامة على ما ذكرنا، فان كان البيان البرهاني هو التمثيل يكتفي الميزان المساويين و نحوه على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات.

ففيه أولاً: أن الميزان أيضاً في كفه الأشياء الأخرى، اذ ليس فيه إلا مشاهدة المحس أنه لا يرجح احدي كفتيه على الأخرى مع التساوي و يرجح بعد انضمام شيء اليه، و قد حكم بأن المحس لا يؤذي إلا الى الموافقة و المصاحبة الاتفاقية، و أمّا السببية و العلاقة الذاتية فلا.

و ثانياً: أنه اذا حكم العقل بديهية في الميزان بالسببية، فقد ظهر أن وجود سببية و مسببية في الجملة من البديهيات، فكيف يحكم الشيخ بأنه ليس بديهيّاً مطلقاً؟ إلا أن

١. في: يشهد

٢. في المصدر: ترجع

٣. في المصدر: يفرّج

٤. شرح الاشارات ج ٣ / ١٢٠-١٢١

٥. في: من: الذي

يقال مراده: انّ الحكم العام بالسببية و المسببية نظري محتاج الى البرهان لالحكم مطلقاً، لكن هذا مع بعده من العبارة يرد عليه أنّ الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن أن يصير سبباً للحكم الكلي.

و لو قيل الحكم الجزئي في الميزان ليس بديهيّاً، بل مشاهدة الميزان و نحوه يكون معذراً لفيضان الحكم الكلي، فعلى هذا يرد أنّه ليس حيثنذ برهاناً كما ادّعاء الشيخ.

و يمكن ان يكون مراد الشيخ ههنا من أنّ هذا الحكم أي الحادث له السبب يحتاج الى برهان هو أنّه بمجرد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بأنّ له سبباً، اذ يجوز في بادي الرأي أن يكون وجوده من ذاته، فلا بدّ من تأليف قياس هو أنّ وجوده لو كان من ذاته لكان واجب الوجود، و اذا كان واجب الوجود كان يجب أن يكون موجوداً دائماً، فلمّا كان معدوماً وقتاً ما ظهر أنّه ليس بواجب الوجود و أنّه ممكن، و اذا كان ممكناً و لم يكن وجوده من ذاته فتخصيص الوجود و تميّزه عن العدم حيثنذ بأمر غير ذاته ضرورة.

فان قلت: على ما ذكرته يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيّاً.

قلت: نعم، لكنّه بعد ثبوت الامكان، و الكلام فيه. و هذا الذي ذكرنا أنّما هو بعد قطع النظر عن شبهة الأولوية الذاتية، اذ القدام لم يتعرّضوا لها و انتها هي من محدثات المتأخّرين، فافهم!

[١٨/٨] قوله : و اذا كان كذلك فبيّن (ب - ٧) أيضاً ...

ابطال للشق الثالث من الاحتمالات الأربعة المذكورة لموضوعية الأسباب القصوى. و «بيّن» بصيغة الماضي الجهول، و توجيه الكلام ظاهر.

«و لا أيضاً من جهة ماهي جملة ما وكل» ابطال للشق الرابع منها، أي: يكون النظر في مجموع الأسباب من حيث المجموع.

[٢/٩] قوله : لست أقول جملي و كلي.

أي: المراد كل الأسباب، لا السبب الكلي؛ اذ على هذا يرجع الى الشق الثاني الذي أبطله.

[٢/٩] قوله : فإنّ النظر في أجزاء الجملة

تعليق لقوله: «و لا أيضاً^١ من جهة ما هي جملة».

[٣/٩] قوله : باعتبار قد علمته.

المحالة غير معلوم. وقد قيل: «و هو أن لا يكون للكلي اعتبار صفة بحسبها تفتقر ملاحظته الى ملاحظة^٢ الجزئيات، أولاً، ككون الكلي جنساً أو نوعاً؛ فإنّ كون الكلي - كالحیوان مثلاً - جنساً بالمعنى المنطقي يتوقف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق، لامن حيث كونها ذوات جنس، فإنّ ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الآ مع تعقل مضائفه في الكلي و هو كونه جنساً، و أنّا المقدّم تعقله على تعقل^٣ الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه^٤، انتهى. و هذا جيّد و^٥ ان كان سبق له ذكر.

١. ص، ك: - أيضاً

٢. ك، س: - ملاحظة

٣. ص، ك: - على تعقل

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ٧.

٥. ص، ك، س: - و

[٦/٩] قوله : وأما أن كان النظر في الأسباب من جهة ما هي موجودة. هذا هو الاحتمال الأول من الاحتمالات الأربعة، وأما آخر إبطاله، لأنه مع كونه خلفاً يستلزم المطلوب وهو كون الموضوع هو مفهوم الموجود. وقد قيل: «وأما آخره الشيخ في البيان، لأنه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفاً، فإنه قد وقع البحث عن الأسباب الأربعة بما هي موجودة في هذا العلم؛ لأن كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجوداً مطلقاً من غير أن يكون نوعاً مختصاً^١ الى الاستعداد أو طبيعياً أو تعليمياً، فحري بذلك البحث أن يكون في هذا العلم»^٢، انتهى.

ولا يخفى ما فيه، والأولى ما ذكرناه فافهم!

[٧/٩] قوله : فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود.

اذ ظاهر أنه^٣ حينئذ يكون خصوصية الأسباب لفواً،^٤ والموجود بما هو موجود يصلح لأن يكون موضوعاً، فيجب أن يكون الموضوع هو الموجود لا السبب من حيث هو موجود، فلا يرد أنه اذا كان البحث عن شيء من جهة لا يلزم أن يكون الموضوع تلك الجهة، ألا ترى أن الطبيعى يبحث عن^٥ الجسم من حيثية الحركة و السكون، و ليس موضوعه الحركة و السكون، و الطبّ ينظر في بدن الانسان من حيث الصحة و المرض و ليس موضوعه الصحة و المرض؛ اذ ظاهر أن خصوصية الجسم و بدن الانسان ليست ملغاة في البحثين، و لا يصلح أيضاً الجهتان للموضوعية

١. ق: متخفصاً، لم

٢. هكذا وجد في النسخة التي عندنا و لعلّه غلط. (منه)

٣. ق: - أنه

٤. تعليلها الهيات الشفاء / ٧.

٥. ك: هن

٦. س: - و

برأسها؛ فتثبت^١

[٩/٩] قوله : و قد^٢ بان أيضاً بطلان هذا الظن^٣، و هو أن هذا العلم

أي: كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم هو ذات الباري تعالى بان بطلان كون موضوعه الأسباب القصوى. و في بعض النسخ لا يوجد لفظة «هو» و على هذا أيضا يمكن أن يكون [الف - ٨] المراد ما ذكرنا بأن يكون العطف للتفسير، و أن يكون المراد أنه بطلان هذا الظن أيضاً، أي: ظن أن الموضوع الأسباب القصوى من حيث الوجود؛ و كذا بان بطلان أن الموضوع هو الأسباب القصوى بسائر احتمالاته؛ الظاهر هو الأول.

[١٠/٩] قوله : بل يجب أن يعلم أن هذا كماله و مطلوبه.

أي: كمال العلم الالهي و مطلوبه الأصلي البحث عن أسباب القصوى.

١. ك : فتبينه

٢. في المصدر : فقد

٣. في المصدر : النظر

[٣/١٠] قوله :

[الفصل الثاني]

فصل في تحصيل موضوع هذا العلم

في الفصل الأول لم يحصل موضوع هذا العلم، بل أنما أبطل فيه كون موضوعه ذات الآله تعالى و الأسباب القصوى، و لم يثبت بمجرد^١ ذلك أن موضوعه ما ذا؟ و هذا أنما يظهر في هذا الفصل، فلذا قال هيننا: «فصل في تحصيل موضوع هذا العلم» و قال سابقاً: «في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى».

[٤/١٠] قوله : حتّى يتعيّن لنا الغرض الذي في هذا العلم.

اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه، فاذا ثبت موضوع العلم ثبت أن غرضه البحث عن أي شيء.

[٦/١٠] قوله : و لم يكن من جهة ما هو موجود، و لا من جهة ما هو جوهر، و لا من جهة ما هو مؤلف عن مبادئه. أعني الهيولى و الصورة - لكن^٢ من جهة ما هو موضوع للحركة و السكون.

و ذلك لأن الطبيعي موضوعه الجسم من حيث الحركة و السكون، و غرضه

البحث عن عوارضه الذاتية التي تعرضه من هذه الحيثية. فعلى هذا لا يصح أن يبحث عنه من الجهات الثلاث المذكورة؛ لأنّ البحث عن وجود الموضوع ومقومات وجوده^١ و ماهيته لا يكون في العلم. والجوهر لكونه جنساً عندهم يكون من مقومات ماهية الجسم. وأيضاً الجوهرية على تقدير أن لا يكون جنساً ليست من العوارض الذاتية للجسم، فلا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الجسم.

و قد قيل في هذا المقام: «أنّ الجوهر من مقومات ماهية الجسم، و الهوى و الصورة من مقومات وجوده»^٢ و لا يظهر لهذا الفرق وجه، إذ الهوى و الصورة أيضاً من مقومات ماهية الجسم؛ لأنّهما جزءان له، و لعلّه نظر الى أنّ الجزء الخارجي لما كان مقدّماً في الوجود على الكل بخلاف الجزء الذهني؛ فإنّه لا يكون مقدّماً عليه على ما هو رأي بعض، فكان الأوّل من مقومات الوجود و ان كان من مقومات الماهية أيضاً، و الثاني ليس إلا مقوماً للماهية فقط، فلهذا المعنى جعل الجوهر من مقومات الماهية، و الهوى و الصورة من مقومات الوجود.

[٨/١٠] قوله: و العلوم التي تحت العلم الطبيعي أبعد من ذلك.

أي: من أن يكون البحث فيه من جهة الوجود أو الجوهرية^٣ أو الهوى أو الصورة؛ لأنّ التخصيص فيها أزيد من التخصيص في الطبيعي.

قيل في هذا المقام: «علوم الطبيعي بعضها أصول هي فوق، و بعضها فروع هي تحت، و أصولها ثمانية أقسام:

الأوّل: ما تعرف فيه الأحوال العامة للطبيعات و يستى سمع الكيان.

و الثاني: تعرف فيه أحوال [ب - ٨] الأجسام البسيطة، و الحكمة في صنعها و

٢. فارن: تعليلة الهيات الشفاء / ٧ بمباراة اخرى.

٤. ق: فهذا

١. س: وجود

٣. م: الجوهر

[١] ضدها و غير ذلك، و يسمى علم السماء و العالم.

و الثالث: تعرف فيه أحوال الكون و الفساد و التولد و التولد، و كيفية^١ اللطف الالهي في انتفاع الأجسام الأرضية من أشعة السماويات في نشئها و حياتها و استبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين إحداهما شرقية سريعة، و الأخرى غربية بطيئة؛ و يشتمل عليه كتاب الكون و الفساد.

و الرابع: يبحث فيه عن كائنات الجو و المركبات الناقصة، و يشتمل عليه كتاب الآثار العلوية.

و الخامس: يبحث فيه عن أحوال المركبات الجهادية، و يشتمل عليه كتاب المعادن.

و السادس: علم النبات.

و السابع: يشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان.

و الثامن: يشتمل على معرفة النفس و قواها المدركة و المهركة، و يشتمل عليه كتاب النفس و الحس و المحسوس.

و أما الأقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية.

[١]: فنها الطب، و يبحث فيه عن أحوال البدن الانساني و أركانه و أمزجته و كيميائياته و كمياته^٢ و أسبابها و علاماتها من حيث استعدادها للصحة و المرض^٣.

[٢]: و منها أحكام النجوم، و الغرض فيه الاستدلال من أوضاع الكواكب و أشكالها و وقوعها في درج البروج على أحوال هذا العلم، و هو علم تخميني.

[٣]: و منها علم الفراسة، و فيه الاستدلال من الخلق على الخلق.

[٤]: و منها علم التمييز.

١. في: كون

٢. في المصدر: كمياته من حيث استعدادها للصحة و المرض و أسبابها و علاماتها.

٣. ك: للعرض و الصحة

- [٥]: و منها علم الطلسمات، و الغرض فيه تمزيج القوى السهاوية بقوى بعض الأرضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم.
- [٦]: و منها علم التيرنجبات، و الغرض فيه تمزيج القوى التي في الأجسام الأرضية لصدور فعل غريب.
- [٧]: و منها علم الكيمياء، و هو معرفة أن يسلب عن^١ بعض المعدنية خواصها و افادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب و الفضة من هذه الأجساد^٢، انتهى.

[٩/١٠] قوله: وكذلك الخلقيات.

أراد بها الحكمة العملية، تسمية للشيء باسم جزئه. و الغرض أن الخلقيات أيضاً لا يبحث فيها عن موضوعها الذي هو النفس أو الأفعال و الأفعال من حيث الوجود و الجوهرية أو العرضية أو نحوها من الأمور [الف - ٩] التي تبعد من المحسوسات. و قد قيل: «أي و كذلك العلوم السياسية و الخلقية في أن موضوعها ليس الموجود بما هو موجود، بل شيء آخر تحته، و أن موضوعها يثبت في علم آخر هو فوقها»^٣، انتهى.

و أنت خبير بأن نفي كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس لغرض في المقام، و الأولى ما ذكرناه^٤.

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٧-٨. ص ١٠، ك، س: الأجسام.

٤. ق: ذكرنا

١. ق، ص، س: من

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٨.

[١٠/١٠] قوله : و أمّا العلم الرياضي فقد كان موضوعه إمّا مقداراً مجرداً

قيل: «قد علمت أنّ أصول العلم الرياضي أربعة، و انقسامه الى الأربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها» و الشيخ أشار إليها جميعاً بقوله: «إمّا مقداراً مجرداً في الذهن عن المادّة» إشارة الى موضوع الهندسة. و قوله^١: «و إمّا مقداراً مأخوذاً في الذهن مع المادّة» إشارة الى موضوع الهيئة. و قوله^٢: «إمّا عدداً مجرداً عن المادّة» إشارة الى موضوع الحساب. و قوله^٣: «و إمّا عدداً في مادّة» إشارة الى موضوع الموسيقى». انتهى^٤.

و قد يخدش هذا بأنّ الشيخ سيذكر بعد ذلك أن الحساب يبحث عن العدد المأخوذ مع المادّة، و لعلّ ما ذكره هيئنا بناءً على الظاهر و ما سيذكره بناءً على تدقيق النظر، فلا منافاة. و قد أطنب غياث الحكماء في هذا المقام بما لا كثير جدوي فيه^٥ و الاقتصار على القدر الذي أوردنا أولى.

[١٢/١٠] قوله: و لم يكن أيضاً ذلك^٦ البحث متجهاً
لما ذكرنا في العلم الطبيعي بعينه.

[١٥/١٠] قوله : و العلوم التي تحت الرياضيات ...

قيل: «الأقسام الفرعية للعلوم الرياضيات^٧ كثيرة؛ فمن فروع الحساب: علم الجمع و التفريق و علم الجبر و المقابلة. و من فروع الهندسة: علم المساحة و علم

١. ص : + و

٢. ص : + و

٣. ص : + و

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ٨

٥. ق : مثلاً

٦. قارن: لطائف الاشارات / ٩ - الف.

٧. ق : ص ، ك : هذا

٨. كذا . في المصدر : الرياضية.

الحيل المحركة و علم جرّ الأثقال و علم الأوزان و الموازين و علم المناظر و علم المرايا و علم نقل المياه. و من فروع الهيئة: علم التفاويم. و من فروع الموسيقى: اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المبهجة^١ للنفس المبهجة لقواها و دواعيها، كالأرغنون و ما يشبهه»^٢ انتهى.

[١٨/١٠] قوله : من جهة كيفية.

متعلّق بـ «المعاني المعقولة الثانية».

[١/١١] قوله : و لها الوجود العقلي الذي لا يتعلّق بمادة أصلاً، أو يتعلّق بمادة غير جسمانية.

الكلام يحتمل التقسيم و الترديد. أمّا الأول؛ فبأن يكون المراد أنّ المعقولات الثانية وجودها العقلي [١]: إمّا لا يتعلّق بمادة أصلاً - و هو باعتبار وجودها في العقول؛ إذ العقل لا تطلق عليه المادة أصلاً - [٢]؛ و إمّا يتعلّق بمادة غير جسمانية، و هو باعتبار وجودها في النفوس؛ لأنّ النفس قد تطلق عليها المادة باعتبار أن يراد بها ما فيه قوّة شيء و في النفس قوّة العلوم، فتكون مادة بالنسبة إليها.

و أمّا الثاني؛ فبأن يكون المراد وجودها في النفس فقط.

و الترديد باعتبار اطلاق المادة على النفس و عدمه على الاصطلاحين، فعلى الثاني لا يكون وجود المعقولات في مادة أصلاً، و على الأول يكون في مادة لكن لا في مادة جسمانية.

[٣/١١] قوله: «ثم البحث عن حال الجوهر بما [ب - ٩] هو موجود ...»

هذه مقدمة أخرى للدليل. وحاصل الدليل: أن ههنا أبحاثاً لا تكون في العلم الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطقي، وهو المقدمة التي ذكرها من أول الفصل إلى هنا، وهذه أبحاث مما لا بد منها. وإذا لم تكن في العلوم المذكورة فلا بد أن يكون لها علم آخر، وهذا هو الذي ذكره من قوله: «ثم البحث» إلى قوله: «و لا يجوز أن يوضع لها» إلى آخره. وإذا كان^١ هذه الأبحاث في^٢ علم آخر فلا بد أن تكون جهة جامعة لهذه الأبحاث، والآ لم يتصور جمعها في علم، واحتمال أن يجعل كل منها علماً على حدة ظاهر البطلان، والجهة الجامعة ليست إلا الوجود. فثبت أن هذا العلم موضوع الوجود، وهذا ما ذكره بقوله: «و لا يجوز» إلى قوله: «و كذلك قد يوجد أيضاً»، إلى آخره.

وقد قيل: «و لا يبعد أن يكون هذا شروعاً في منهج آخر في تحقيق موضوع الفلسفة الأولى و اثبات انتهائهما في ما بين العلوم، والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم الحسكية، وهي الطبيعية والخلقيات والرياضات والمنطقيات. وأن موضوعاتها جميعاً إنما ثبتت في علم آخر هو فوقها، ويتم بأدنى عناية لظهور أن وجود تلك الموضوعات الكلية لا بد أن يكون مطالب في علم هو فوق سائر العلوم. وأما هذا المنهج فن جهة أن ههنا أموراً لا بد من اثبات وجودها وماهيتها، و لا يقع بيان وجودها وماهيتها إلا في علم آخر هو غير تلك العلوم الجزئية، و هو علم لا بد أن يكون موضوعه أعم الأشياء، و ما ذلك إلا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق»، انتهى^٣.

و لا يخفى ما فيه، لأن الأمور التي ذكر أنه لا بد من اثبات وجودها وماهيتها، و

٢. ص ٥٠ : ٥١

١. كذا

٣. كذا. و الصحيح وفق تعليل [٧/٧]: أيته

قد ذكرها الشيخ في هذا المقام ليس إلا موضوعات سائر العلوم الحكيمية سوى الجوهر الذي كآنته أورده استطراداً، و على هذا لا يستقيم جعل هذا وجهاً آخر غير الوجه السابق.

و أيضاً العناية التي ذكرها ليست تامة، اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم^١ من هذه العلوم فيه نفسه أن يكون في علم أعلى، بل يجوز أن يكون في علم آخر منها، فلا بد من التمسك بما ذكره الشيخ آخرأ من أن هذه الأبحاث ليس مما يتعلق بالمادة، فلا يمكن أن يكون في هذه العلوم، فالصواب ما ذكرناه^٢.

[٣/١١] قوله : و عن الجسم بما هو جوهر

كان الظاهر على أسلوب كلامه سابقاً و لاحقاً أن يقال: «و عن الجسم بما هو موجود و جوهر»، و كأنه تركه سهواً أو اعتياداً على المقايسة.

[٥/١١] قوله : و عن الأمور الصورية

و في بعض النسخ: «و عن الأمور التصورية» و هذا أظهر. و على التقديرين إشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر في أول الفصل حال الطبيعي ثم التعليمي ثم المنطق، و ههنا أعاد عليها و ذكر الطبيعي و التعليمي، فالظاهر أن هذا هو المنطق.

و أيضاً إعادة ألف - ١٠) العبارة التي ذكر في موضوع المنطق أنه إما أن لا يتعلق بمادة أصلاً أو يتعلق بمادة غير جسمانية، ههنا قرينة جلية على أن المراد ههنا أيضاً موضوع المنطق. و من له أدنى درية بأساليب الكلام لا يشك^٣ في أن المراد موضوع

المنطق ليس الآ.

و على هذا فالتعبير عنه «بالصورية» على ما في النسخة الأولى [١]: إما باعتبار أن العلم صورة المعلوم والموضوع و ان كان هو المعلوم، لكن كآنته نظر الى اتحاد العلم والمعلوم، أو أنه لما تعرّض لوجوده العقل من أنه إما لا في مادة أو في مادة، فقد عبّر عنه أيضاً باعتبار وجوده العقلي. [٢]: وإما باعتبار أنه صورة للنفس يحمل الصورة على ما يشمل الأعراض أيضاً.

و أمّا التعبير عنه «بالتصورية» على ما في النسخة الأخرى فالأمر فيها بحمل التصوّر على ما يرادف العلم يشتمل القضية والقياس ونحوهما من الأمور التصديقية. و على تقدير حمله على ما يقابل التصديق أيضاً نقول: إنّ موضوع المنطق مفهوم القضية والقياس^١ لآذاتها و هو مفهوم تصوّري هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «اعلم أن الصورة بمعنى الذي هو أمر بالفعل يصح أن يعقل هي قسبان، قسم: يفتقر قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية؛ وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية^٢. و هذا القسم أيضاً قسبان: قسم يفتقر في قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية - كالمعلوم التصوريّة و التصديقية للإنسان، فآتها صور زائدة على ذات النفس و النفس موضوعها و هي مادة غير جسمانية - وقسم لا يفتقر أصلاً الى مادة، لاعقلية و لا غيرها كذوات العقول المفارقة على الإطلاق، و هي الصورة المحضة^٣ المطلقة»^٤ انتهى.

و قد ظهر بما ذكرنا بعد هذا التوجيه جدّاً، بل عدم احتماله مطلقاً.

١. ك، س: + و نحوهما من الأمور التصديقية

٢. م: - و قسم لا يفتقر جسمانية / مخ: + و قسم لا يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية.

٣. ص د ك: المحضة

٤. تعليلها الهيات الشفاء / ٨

[٦/١١] قوله : و أنها كيف تكون.
الظاهر أنه من قبيل أعجبنى زيد و علمه.

[٧/١١] قوله : و ليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات
فان قلت: لما ثبت في أوّل الفصل أنّ هذه الأبحاث ليست في سائر أقسام الحكمة
فما الحاجة الى هذا الكلام الذي ذكره الشيخ هينا.
قلت في الجواب وجوه:

أحدها: أن يقال إنّ ما ذكره أوّل الفصل مجرد أنّ سائر العلوم لا يبحث عن هذه
الأبحاث، لا أنته لا يصحّ عن أن يبحث عنها بناءً على ما ذكرناه^١ من الوجه سابقاً. و
ما ذكره هينا دليل على أنّه لا يصحّ عن^٢ أن يبحث عنها في سائر العلوم.
و ثانيها: أنّه دليل آخر على أنّه لا يصحّ أن تكون هذه الأبحاث من العلوم
المذكورة، اذ بناء الأوّل على أنّ البحث عن وجود الموضوع و مقوماته لا يصحّ أن
يكون في العلم. و بناء هذا الدليل على أنّ البحث في هذه الأبحاث ليس عن
المحسوسات و ما يتعلّق بها، و لا بدّ أن يكون في العلوم المذكورة البحث عنها، فلا يصحّ
أن تكون تلك الأبحاث من هذه العلوم.

و ثالثها: إنّ غاية ما ثبت من الدليل السابق [ب - ١٠] أنّ البحث عن وجود
الجسم و مقوماته لا يجوز أن يكون في خصوص الطبيعى، و كذا البحث عن وجود
المقدار و مقوماته في خصوص التعليمي و على هذا القياس، و هذا غير مجدي في المرام؛
اذ لعلّه يكون البحث الأوّل في التعليمي و الثاني في الطبيعى، فأراد الشيخ أن يبطل
وقوع كلّ من تلك الأبحاث في كلّ من تلك العلوم.
و لا يخفى أنّه على الوجهين الأخيرين لا بدّ في تنعيم الكلام من انضمام القول بأنّ

الشيخ لم ينف كون تلك الأبحاث من الخلق و المنطق بناءً على ظهور بطلانه و بعده عن العقل.

[١١/١٠] قوله : أمّا الجوهر فبيّن أنّ وجوده

كان الظاهر أن يذكر الجسم أيضاً و يبيّن أنّ البحث عن وجوده و جوهره ليس بحثاً يتعلّق بالمحسوسات، بل المقصود الأصلي بيان ذلك لا بيان حال الجوهر، لأنّته قد وقع استطراداً في الكلام كما يظهر بعد التأمّل في سياقه على ما أشرنا اليه سابقاً، فلعلّ الشيخ لا يبالي بمثل هذه الأمور بعد ظهور المقصود، إذ بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم بالمقايسة أيضاً. لكن أنت خبير بأنّه لا يناسب طريق التعليم و الارشاد، و ينافي الاشفاق بالمتعلّمين و الهدب^١ عليهم؛ لأنّ مثل هذه المسامحات كثيراً ما يشوش أذهان المتدّين و تلبّس^٢ الأمر عليهم، و اللاتقّ بالمعلّم المرشد الاحتراز عنه^٣ جدّاً.

[١١/١٤] قوله : و يعني به البعد المقوّم للجسم الطبيعي.

أي الصورة الجسمية.

[١١/١٥] قوله : تقال على الخطّ و السطح و الجسم المحدود.

كأنّته أراد بالحدود ما يقبل التقدير سواء كان تقديراً محدوداً، أو غير محدود على ما يظهر من كلامه في المنطق.

[١٦/١١] قوله : و قد عرفت الفرق بينهما^١.

في الفصل الرابع من^٢ المقالة الثالثة من الفن الثاني من^٣ المنطق^٤.

[١٧/١١] قوله : و لكنَّ المقدار بالمعني الأول

الظاهر أنَّ البحث ههنا عن المقدار بهذا المعني ليس مقصوداً بالذات، اذ البحث كان عن موضوعات سائر أقسام لحكمة لكته تعرض له استطراداً.

[٨/١٢] قوله : فأمتا النظر في أنَّ وجوده أيَّ أنحاء الوجود

يظهر من هذا الكلام عن^٥ الشيخ أنَّ في البحث عن المحسوسات لا يكتفى كون الموضوع من المحسوسات، بل لابدَّ أن يكون المحمول أيضاً منها، و لا يخلو عن اشكال. و الحقَّ أن يقال: مراده أنه يعتبر في البحث عما يتعلَّق بالمادة أن تكون العوارض التي يثبت^٦ له عروضاها - من حيث تعلَّق المادة و عروض الوجود و نحوه - للأمور المتعلقة بالمادة ليس من حيث تعلَّقها بالمادة.

[٩/١٢] قوله : فليس هو بحثاً أيضاً عن معني متعلَّق بالمادة.

أي كما أنَّ البحث عن المقدار بالمعني الأول ليس بحثاً عن معني يتعلَّق بالمادة^٧ كذلك البحث عن المقدار بالمعني الثاني من جهة الوجود، و أنَّ وجوده - أيَّ أنحاء الوجود أقسامه - ليس بحثاً عن معني يتعلَّق بالمادة من حيث تعلِّقه بالمادة كما بينا، و ان كان البحث عنه من جهة عوارضه الأخرى بحثاً عما يتعلَّق بالمادة و كان

٢. م : هي

١. م : بينها

٤. الشفاء، المغولات / ١١٣.

٣. في : في

٦. م : ثبت

٥. م : من

٧. ك : - المادة

علماً تعليمياً.

[١٢/١٠] قوله : فأمّا موضوع المنطق من جهة ذاته

قد بين أن موضوع الطبيعي و التعليمي ليس البحث عنها من جهة الوجود بحثاً من المحسوسات و ما يتعلق بها - أي يستفيد الوجود منها - بأن ذكر أن موضوع بعض التعليميات^١ [الف - ١١] كالعدد لا يتعلق ذاته بالمادة، و موضوع بعضها كالقادر - و ان تعلق ذاته بها - لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة، و قد استنبط ممّا ذكره في حال الجوهر و في حال موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي، اذ ظهر منه أن البحث عن جوهرية و وجوده ليس بحثاً عما يتعلق بالمادة من حيث أنه يتعلق بها - و ان كان ذاته متعلقاً بها - و قد بقى مما ادّعه سابقاً في أول الفصل موضوع الخلق و المنطق؛ فذكر ههنا حال موضوع المنطق أيضاً بأنّه من حيث الذات خارج عن المحسوسات، و لا حاجة فيه الى أن يقال ان جهة البحث عن وجوده ليس من حيثية التعلق بالمادة، و لم يترّض لموضوع الخلق و حاله اعتماداً على ظهوره بالمقايضة.

و ههنا قد تمت المقدمة التي ادّعاها من أن البحث عن أحوال موضوعات سائر أقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن أن يكون في غير القسم الاثني من الحكمة بضميمة ما ذكرنا سابقاً من أن كونه من الخلق و المنطق ظاهر البطلان هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «الأولى تقديم هذا الكلام على قوله: ثمّ البحث عن الجوهر الى آخره، ليكون داخلاً في الوجه الأول الذي مبناه على أن موضوعات سائر العلوم أمّا يبحث عن انتهائها و ماهيتها في علم آخر^٢ - هو العلم الأعلى - و كأن الشيخ

أراد به^١ بيان وجه آخر على اثبات الفلسفة الأولى و تحقيق موضوعها، و الغرض أن موضوعات المنطق - و هي المقولات الثانية - من جهة الأشياء التي يقع البحث عن وجودها و أن وجودها ليس إلا في العقل، و لا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق؛ لأن البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم - كما مر مراراً - و لا في علم موضوعه المحسوسات - كالطبيعي و الرياضي - لأنها غير محسوسة، فالبحث عنها أيضاً لابد أن يقع في علم غير هذه العلوم النظرية، و ليس إلا العلم الأعلى^٢، انتهى.

و فيه نظر :

أما أولاً : فلما عرفت أن جعل كلام الشيخ منهجين ليس على نهج الصواب، بل هو منهج^٣ واحد.

و أما ثانياً : فلأنه سواء كان كلام الشيخ منهجين أو منهجاً واحداً لا يستقيم ما ذكره من أن الشيخ أراد بيان وجه آخر. أما على تقدير كونه منهجين، فلأن موضوع المنطق كان داخلاً في المنهج الأول حيث قال: «و العلم المنطقي كما علمت»، الى آخره، فهذا الوجه الآخر الذي ذكره يكون بعينه المنهج الأول.

و لعل مراده أن المنهج الأول كان تتميمه بالعناية التي ذكرها، و هذا الوجه بأن موضوع المنطق ليس مما يتعلق بالمحسوسات، فظهر الفرق.

لكن لا يخفى أن مثل هذا الوجه الذي أورده في موضوع المنطق كان يمكن إيرادها في الموضوعات الأخرى بأن يقال: جهة البحث عنها من حيث الوجود، و أنه أي نحو من أمثاله ليس من جهة التعلق، فلا وجه لافراد موضوع المنطق من بينها^٤ و جعله دليلاً على حدة، إلا أن يقال: وجه الافراد اختصاصه بكونه من جهة الذات غير

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٩ - ١٠.

٢. ق: أن

٣. من بينهما

١. من : به

٢. م. س : + الصواب

٣. من : عنهما

متعلق [ب - ١١] بالمادة بخلاف الموضوعات الأخرى.

و يرد أيضاً أن هذا الوجه الآخر هو المنهج الثاني بعينه فما وجه إفراد موضوع المنطق في الأمور التي ذكرها أولاً؟ فكان الصواب أن يضمّه أيضاً مع هذه الأمور^١.
و لا يمكن أن يقال وجه الافراد أن ذاته ليس متعلقاً بالمحسوسات بخلاف تلك الأمور، لأنّ جهة البحث عنها ليست ممّا يتعلّق بالمادة؛ لأنّ العدد أيضاً من تلك الأمور و ليس ذاته متعلقاً بالمادة، ألا أن يقال بينه و بين موضوع المنطق فرق^٢، لأنّه قد يتعلّق بالمادة و هو لا يتعلّق أصلاً. و أمّا على تقدير كونه منهجاً واحداً فظاهر. لا يحتاج الى بيان؛ فافهم!

[١١/١٢] قوله : يتعاطي ما لا يتعلّق قوامه بالمحسوسات.
أي يتناوله^٣، أو يخوض فيه.

[١٤/١٢] قوله : معني محقق الحقيقة معني الوجود.
كانّه أراد بالمعني المحقّق: المعني التي كان تصويره و ثبوته معلوماً محققاً بالبدئية حتى يصلح أن يكون موضوعاً لهذا العلم، كما سيشير اليه أيضاً.
و قد قيل: «و انما قيد المعني العامّ بالمحقّق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية و السلبية، كالشيء و الممكن العامّ و اللامتنع و اللامعدوم؛ فإنّ البحث عن أحوال تلك الأمور ليس من الحكمة الباحثة عن أحوال أعيان الموجودات في شيء»^٤، انتهى.
و لا يخفى ما فيه، لأنّه لا فرق بين الموجود و ما ذكره من الأمور، اذ الجميع بحسب المفهوم اعتباري و بحسب الذات موجود؛ و كأنّه بناءً على قواعده و أصوله

٢. من : + أيضاً

١. من :

٣. م : الا ان يبال فرق ... المنطق. و هكذا بعض النسخ.

٤. تعليق الهيات الشفاء / ١٠

٤. ق : تناوله

التي لا يحضرنا الآن.

[١٢/١٥] قوله : وكذلك قد يوجد أيضاً أمور يجب أن تتحدّد و تتحقّق في النفس.

أي يجب أن يتعيّن و يتصوّر في الذهن. و الحاصل: أنه يجب أن يعلم تصوّراً أو^٢ حسدياً، لأنها [من] أمور ضرورية يحتاج إليها في العلوم.

و هذا دليل آخر على أنّ موضوع هذا العلم «الموجود» قريب من المنهج السابق؛ الفرق بينهما ليس إلا بأنّ في المنهج السابق أخذ موضوعات سائر أقسام الحكمة و بين أن البحث عن وجودها و كفيته و نحوه ممّا لا بدّ أن يقع، و ليس موضعه إلا هذا العلم و ليس ممّا^٣ يعتنّها إلا الموجود، و هي هنا أخذ أموراً أخرى غير الموضوعات، و أجرى الدليل فيها على النحو السابق.

و هذا دليل آخر على ما ذكرنا من أنّ ما ذكره الشيخ سابقاً دليل واحد مختصّ بالموضوعات المذكورة، إذ لو لم يكن كذلك لما كان لإفراد هذه الأمور التي ذكرها ههنا عمّا ذكره في المنهج الثاني - على زعم من جعله منهجين - وجه معتدّ به هذا.

و قد قيل في شرح هذا الكلام: «هذا وجه آخر في تحصيل موضوع الفلسفة الأولى. و الفرق بين هذا الوجه و الوجوه السابقة: أنّ المبحوث عنه المذكور فيها كان من جملة أمور موجودة بالاستقرار سواء كان وجودها وجود الجواهر أو وجود الأعراض، و سواء كان العرض عرضاً خارجياً أو عرضاً ذهنياً، و أمّا المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة أمور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينها، لكن النفس تحدّدها [الف - ١٢] و تحقّقها بأن تتّزّعها عن الموجودات. و الفرق بينها

و بين سائر الأعراض أنَّ وجودات سائر الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، و أمّا هذه الأمور فوجوداتها في نفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها. و الفرق بينها وبين الوجود: أنَّ الوجود نفسه وجود الموجود و كل من هذا الأمور وجوده وجود الموضوع، لا أنَّ نفسه وجود الموضوع؛ لأنَّ لها ماهيات غير الوجود بخلاف الوجود، اذ لاماهية له^٢، انتهى.

و فيه نظر، لأنَّ الفرق الذي ذكره لآيتم فيما بين هذه الأمور التي أورده الشيخ ههنا و بين موضوعات المنطق التي أوردها في الوجه السابق، لأنَّ موضوعات المنطق أيضاً أمور انتزاعية اعتبارية.

[١٦/١٢] قوله : و هي مشتركة في العلوم.

قيل: «أي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال أعم من أن يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم أو من المقاصد فيه؛ أو لا هذا و لذلك، بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض المقاصد، و الغرض أنَّ هذه الأمور ليست ممّا يستغني عن معرفتها و بيان وجودها حتّى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم الجزئية، بل يجب البحث عن وجودها و حدودها. ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية للبحث عنها من الحيثية المذكورة، بل بأحد الوجهين الآخرين، اذ لو بحث عنها من حيث وجودها و حدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي^٣ من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم، لأنَّ محمولات مسائل كل علم يجب أن تكون من خواص موضوعه، لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية ممّا يختص به شيء من هذه الأمور، فلا بد أن يكون موضوعها^٤ من تلك الجهة أمراً عاتاً.

٢. تعليفة الهيات الشفاء / ١٠.

٤. ك : موضوعاً

١. ق : و

٣. ق : شيء

و العلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق ماهيتها أعم العلوم وأعلها»،^١ انتهى.
و مراده «بأحد الوجهين الآخرين» الظاهر أنه ما ذكره الشيخ بقوله: «فبعضهم يستعملها استعمالاً فقط، وبعضها انتها يأخذ حدودها» و على هذا ينافي ما ذكر سابقاً و لاحقاً، فلعل مراده بالبحث عن الحدود غير أخذ الحد.^٢ الذي ذكره الشيخ بأن يكون مراد الشيخ التحديد المتعارف و مراده - رحمه الله - بيان تركبها من الأجزاء و تحقيق ماهيتها بالبرهان، فصار الحاصل أن في بعض العلوم تعرّف هذه الأمور، لكن لا يثبت بالبرهان أن أجزائها كذا و كذا، فانهم

[٤/١٣] قوله : و ليست من الأمور التي يكون وجوده إلا وجود الصفات للذوات.

أي: ليست من الأمور التي لا تكون صفات، بل لذوات؛ إذ الأمور التي يكون وجودها غير وجود الصفة للذات لا تكون صفات، إذ لو كانت صفات كان وجوده وجود الصفات للذوات؛ و كان الفرض من هذا الكلام سوى جعله تمهيداً لما ذكره بعده من أنها ليست أيضاً من الصفات التي تكون لكل شيء - دفع [ب - ١٢] - من يتوهم أن تلك الأمور لعلها لا تكون صفات و عوارض حتى يجب أن يبحث عن عروضها لشيء، بل ذوات؛ و حينئذ لو فرض أن لها أحوالاً و عوارض تحتاج إلى البحث عنها فينبغي أن تجعل تلك الأمور موضوعات العلوم، لا أن يبحث عنها في هذا العلم الأعلى.

و هذا التوهم و ان كان ظاهر الدفع بأنه و ان فرض أن هذه الأمور ليست صفات بل ذوات لكن البحث عن اثبات وجودها و أنه من أي نحو من أنما الوجود و أقسامه، لا يمكن أن تكون في سائر العلوم المحكية، و لا أيضاً يمكن أن تد

في علوم فرض أن تلك الأمور موضوعاتها؛ إذ لا يمكن أن يبحث عن وجود موضوع علم^١ و كيفيته في ذلك العلم، فلا بد أن يقع في علم آخر. ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم بكفالة موضوعية الموجود. لكن الشيخ تنزل^٢ عن هذا و ذكر أنها ليست من الذوات بل من الصفات و العوارض هذا.

و قد قيل: «الفرض من هذا الكلام و ما بعده هو التوضيح و التأكيد و دفع التوهمات المضادة للحق، أي ليست مما لا وجود لها إلا وجود الصفات الذاتية^٣ للذوات^٤ المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفترق إلى استيناف بحث عنها و عن أحوالها؛ لأن البحث عنها و عن أحوالها على ذلك التقدير راجع إلى البحث عن تلك الذوات و عن أحوالها؛ لأنك قد علمت أنها من جملة الأعراض و الصفات، لأنها غير مستقلة الوجود. و منشأ هذا الوهم هو كونها من الأمور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات و الذوات، فيتوهم^٥ أنها عين تلك الذوات، و قد مر الفرق بينها و بين سائر الأعراض بأن وجود سائر الأعراض غير وجود موضوعاتها خارجاً و ذهنياً، و وجود هذه الأمور عين وجود موضوعاتها في الخارج، لكن غيرها في الذهن، لأنها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود.

و لأجل هذه الدقيقة عبّر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعاراً بأنّه يمكن في ثبوت عرضيتها أن لها نحوه من الوجود غير وجود الذوات في أي ظرف كان، بأي اعتبار كان ما ليس بعرض هو ما لا^٦ وجود له بوجه من الوجوه إلا وجود الذوات»،^٧ انتهى.

١. س : علم

٢. ق : نزل

٣. ك : الصفات الذاتية

٤. ك : الذوات

٥. ق : ليوهم

٦. بعض النسخ : ليس

٧. تمليقة الهيات الشفاء / ١٠

و لا يخفى أنّ ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهم الذي قوّره ليس ببعيد جداً، لكن ما ذكره أولاً في تفسير العبارة: «أي ليست ممّا لا وجود لها إلا وجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة» لا يفهم معناه، و لا تظهر استفادته، و كأنّ النسخة التي وقعت أيضاً مغلوطة، أو يكون مراده بالصفات الذاتية، الذاتيات، حتّى يكون المعنى أنها ليست ممّا لا وجود لها إلا وجود الذاتيات للشيء، بل لها وجود الصفات و العوارض.

و كذا لا يظهر أيضاً [الف - ١٣] وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره أخيراً من أنه يكتفى في ثبوت عرضيتها أنّ لها نحواً من الوجود، و لأدري أنه على ما حمل عبارة الشيخ و استنبط منها هذا الاشعار؟

[٥/١٣] قوله: و لا أيضاً من الصفات التي تكون لكل شيء

لعلّ الغرض منه دفع توهم أنّ هذه الأمور لعلّها تكون من عوارض كلّ شيء، و حينئذ يجوز أن تكون تلك الأمور موضوعات لهذا العلم و لاحتاجة الى جعل الموجود موضوعاً.

و قد قيل: «أي ليست و لا واحد منها من الأمور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء و الممكن العام و نحوها حتّى لا يحتاج الى بحث عن اثباتها و تحديدها و تعريفها، فلا يكون مطلوباً في علم من العلوم من الجهة المذكورة»، انتهى.

و لا يخفى أنّ كون الشيء من الأمور العامة لا يستلزم كونه بديهيّاً غير محتاج الى اثباته لشيء، ألا أن يقال: لما كان أكثر^٢ الأمور العامة أو^٢ كثير منها كذلك، فيكتفي هذا للتوهم.

و يمكن أيضاً دفع هذا التوهم بأنه سلّمنا بأن ماهيتها و اثباتها بديهية، لكنّ البحث عن نحو وجودها و كيفيته لانسلّم أنّه كذلك، و لا بدّ أن يقع ذلك^١ البحث في هذا العلم بضمان^٢ موضوعية الوجود.

[٦/١٣] قوله : و لا يجوز أن يختصّ أيضاً بمقولة.
حقّ يكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير.

[٦/١٣] قوله : و لا يمكن أن يكون من عوارض شيء.
أي: من العوارض الذاتية له لموممة بالنسبة اليه، و الآ فكونها^٣ عوارض في الجملة لاشكّ فيه.

[٩/١٣] قوله : و أنّه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة
قد أورد عليه أنّه منافٍ لما ذكره في البرهان من أنّ موضوع هذا العلم: الوجود و الواحد.

و أنت خبير بأنّ الأمر فيه سهل، اذ ليس غرض الشيخ أنّه يجب حتماً أن يكون الوجود هو موضوع هذه الصناعة، بل استحساناً. و لاشكّ أنّ الوجود أولى بالموضوعية من الواحد و نحوه و ان كان يجوز كون الموضوع هو الواحد و نحوه. فما ذكره في البرهان^٤ على سبيل التجويز و ما هنا على سبيل الاستحسان.

[٩/١٣] قوله : ولأنّه غني عن تعلم ماهيّته وعن إثباته

كأنّه تتمة للوجوه السابقة و تذييل لها، اذ بدون ذلك لاتتمشئ موضوعيته و لاتنفيد الوجوه السابقة كما لا ينبغي.

و قد قيل: «هذا وجه آخر على أنّ موضوع العلم الأعلى هو الموجود المطلق، لأنّ موضوعه يجب أن يكون أمراً عامّاً شاملاً لجميع الموجودات، بحقّق الذات، غنياً عن تعلّم ماهيّته و انيّته. و لاتتحقّق هذه الأوصاف الثلاثة في شيء من المعاني إلا في الموجود بما هو موجود؛ فإنّ غيره من المفهومات [١]: أمّا أن لا يوجد أصلاً، [٢]: أو لا يعمّ لجميع الموجودات، [٣]: أو يكون أعمّ من الموجودات و غيرها، فلا تكون تلك الأحوال المطلوبة أعراضاً خاصّة له»^٢ انتهى.

و أنت خير بأنّ وجوب كون موضوع هذا العلم متصفّاً بالصفات الثلاثة المذكورة ليس أمراً يبتنى حتّى يكون هذا الوجه وجهاً على حدة [ب - ١٣] بل أمّا يظهر ذلك بملاحظة الأبحاث^٣ السابقة، فالأولى جعل هذا تتمة سابقة كما ذكرنا، اذ كلّ منها لا يتمّ بدون الآخر. ثمّ ما ذكره من «أنّ غيره من المفهومات إمّا أن لا يوجد أصلاً»، إشارة الى ما مرّ منه سابقاً من أنّ الشيء و الممكن العامّ و نحوهما مفهومات اعتبارية لا وجود لها؛ و قد مرّ ما فيه، فتذكّرا

[١٣/١٣] قوله : و مطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود

قيل: «كلّ ما يلحق الشيء لذاته و لا يتوقّف لحوقه على شرط و لا أيضاً على أن يصير نوعاً خاصّاً من أنواعه، فذلك الشيء من عوارض الذاتية و أحواله الأوّلية، و لا ينافي ذلك كون اللاحق العارض أمراً أخصّ من ذلك الشيء كما توهمه بعض أجلة

المتأخرين،^١ و نسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال: انّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ فهو عرض غريب ليس عرضاً ذاتياً مع أنّه مثلّ العرض الذاتي بالمستقيم و المستدبر للخطأ. و منشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الأخصّ و بين العارض لأمر أخصّ، أو توهم أنّ كلّ ما يعرض الشيء لذاته يجب أن يكون لازماً لذاته و ليس كذلك، فإنّ الفصول المقتسمة^٢ لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق و غيره كلّ واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه أخصّ منه،^٣ انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ كلّ ما يلحق الشيء لذاته و لا يتوقف لحوقه على شرط و لا أيضاً على أن يصير نوعاً خاصاً من أنواعه لابدّ أن يكون لازماً لذاته، لما نسبه الى التوهم لا يكون توهماً، فكان الصواب أن يقال: العرض الذاتي هو أن لا يحتاج الشيء في عروضه له الى أن يتخصّص، و ذلك لا ينافي كونه أخصّ.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الآتي يبحث عن العدد و المقدار و عن العقول، و عروض العدد و المقدار للموجود يتوقف على أن يتخصّص بالكمّ المنفصل و المتصل للذين هما نوعان من الموجود، و عروض العقل يتوقف على أن يتخصّص بالجوهر الذي هو أيضاً نوع منه، فيلزم أن لا تكون تلك الأبحاث بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع العلم، و لما كان المقام لا يصفو عن شوب^٤ شبهة و اشكال فلا بأس أن يبسط^٥ الكلام لايضاح الحال و ازالة الاشكال حسبما يسمعه المجال، و لا ينافي بأن يؤدي الى الاطناب أو ينبجر الى الاسهاب^٦، و الله الموفق للصواب، فتذكر أولاً ما ذكره القوم ثمّ تبين ما هو الأقرب الى الصواب في نظرنا القاصر.

١. المراد: الملا جلال الدين الدواني

٢. ك: المقيم

٣. تعلية الهيات الشفاء / ٨١.

٤. س: - يقال

٥. ك: ثبوت

٦. ق: بسط

٧. الاسهاب: الاطالة

قال: غياث الحكماء: «الناظرون في الكتاب قرّروا أنّ الشيخ جعل الانقسام الى الأنواع من الأعراض الذاتية على ما سيظهر من تقسيمه الى أقسامه و أحوال تلك الأقسام لا كلّ من تلك الأنواع، وأنّ اطلاق العرض الذاتي على كلّ واحد من تلك الأنواع مسامحة، و استشكلوا و أوردوا الایراد بوجوه:

أحدها: أنّ الانقسام الى الخطّ و السطح انتها هو بتوسط [الف - ١٤] انقسامه الى الكمّ و انقسام الكمّ الى المتصل، فلم يكن انقسامه الى الخطّ و السطح و الجسم عرضاً ذاتياً أولاً مع أنّ اثبات وجودها من وظائف هذا العلم.

و ثانيها: أنّ انقسامه الى الكلّي و الجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو منطقي.

و ثالثها: أنّ كلّ واحد من الوحدة و الكثرة و القوة و الفعل انتها يشتمل الموضوع مع مقابله، كما أنّ كلّ واحد من الأنواع كذلك فانه^٢ فصل فجعل في الصورة الأولى العرض الذاتي هو الانقسام الى الأنواع، و في الصورة الثانية جعل هذه الأمور نفس العرض الذاتي.

ثمّ أجابوا بما استحسّنه و ارتضاه و مدحه بعض أجلة المعاصرين القاصرين فقالوا:

الجواب عن الأوّل: إنّ الموجود كما يصحّ انقسامه الى الاجناس يصحّ انقسامه الى ما تحتها، و الشيخ يريد أنّ الانقسام الى الأجناس عرض أولي، و لا يلزم أن لا يكون الانقسام الى ما تحتها عرضاً ذاتياً.

و أجابوا عن الثاني: بأنّ الشيخ في هذا القسم^٣ جعل نفس الكلّي و الجزئي عرضاً ذاتياً، و هما يعرضان الموجود من غير احتياج الى أن يصير خلقياً أو تعليمياً أو

٢. كذا في المصدر : لما باله

١. س : ثانيهما

٣. س : التقسيم

طبيعياً.

و عن الثالث: بأنّ الشامل على سبيل التقابل ما يكون شاملاً مع مقابل واحد.
وأقول: الصواب عندي أن ليس شيء من الرّة و الابراد بشيء، و الكلّ مبني على سوء فهم المراد، و الذي أحسب و أرى أنّ الرئيس لم يجعل الانقسام الى الأنواع عرضاً ذاتياً، بل أشار الى أن البحث^١ عن المقولات بأنواعها^٢ بحث عمّا هو بمنزلة أنواع الموضوع و أنواع أنواعها أو عمّا هو بمنزلتها لاختصاصها، بل من حيث أنّه عام، فيكون البحث من أحوال الموجود المطلق و البحث عن الكلّي و الجزئي و أحوالها بحثاً عمّا هو بمنزلة الأعراض الذاتية للموضوع، و لقد تقرّر في البرهان أنّه قد يكون موضوع المسألة أو ما هو بمنزلة عرضاً ذاتياً لموضوع العلم. و أمّا أنّ المقولات بأنواعها بمنزلة أنواع الموجود و الكلّي و الجزئي، و أحوالها أعراض ذاتية، فقد أوضحنا [في] كتابنا رياض الرضوان بأوضح بيان، و الآن أشير الى وجه^٣ مقنع^٤.

فأقول: إنّ الجوهر و العرض اعتبر في حدّهما الاسمي معني الموجود، فقليل: العرض هو الموجود في موضوع، و الجوهر هو الموجود لافي موضوع، و لا يخفى أنّهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعي الموجود، و أنواعهما كأنواع أنواعه بخلاف سائر ما جعله بمنزلة الأعراض الذاتية، فأنّه لم يعتبر في حدودها الاسمية و لافي حدودها الحقيقية معني الموجود، و لا يخفى أنّه بما حقّقناه ظهر^٥ الابرادات كلّها.

و أمّا الأجوبة التي نقلناها فع ما فيها من التكلّفات و التعسّفات مبنية على مقدّمات ممنوعة و مدّعيات باطلة مقدّوحه، و [ب - ١٤] بعد الاغماض و الاعراض عن التعرّض و الاعتراض لا يكاد يتمّ بشيء منها شيء^٦، انتهى كلامه.

و هي هنا أبحاث:

٢. ك : - بأنواعها

١. ك : - بأنواعها

٤. ص ، ك : - مقنع

٣. ص ، ك : الوجه

٦. لطائف الاشارات / ١٢ الف - ١٣ الف.

٥. كذا / ص : + الترميض

أحدها: إنَّ ما قرَّره الناظرون من أنَّ الشيخ جعل الانقسام الى الأنواع من الأعراض الذاتية غير ظاهر، بل الظاهر أنَّه جعل نفس النوع منها. وما ذكره من أنَّ الموجود لا يحتاج في أن ينقسم الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبلها لبيان أنَّها أنواع أولية للموجود، ولا يشعر ذلك أصلاً بأنَّ مراده جعل الانقسام من الأعراض الذاتية.

و ثانيها: أنَّهم بعد ما قرَّروا أنَّ الشيخ جعل في الصورة الأولى العرض الذاتي هو الانقسام، وفي الصورة الثانية، جعل هذه الأمور نفس العرض الذاتي على ما صرَّحوا به في الايراد الثالث. فلا يتَّجه حينئذ ايراد وهم الثاني بأنَّ انقسامه الى الكلِّي وجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني وهو ظاهر، إلَّا أن يقال ليس مرادهم أنَّ الانقسام ليس عرضاً ذاتياً؛ لأنَّه بتوسط انقسام آخر^٢، بل أنَّما جعلوا كون الانقسام اليها بتوسط الانقسام الآخر دليلاً على أنَّ عروضها ليس أولاً وبالذات، بل بتوسط عروض المعقول الثاني، لكن على هذا لا مدخل في جوابه لما قالوا من أنَّ الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلِّي والجزئي عرضاً ذاتياً، لأنَّ المورد لا ينكر ذلك، إلَّا أن يقال ذكره للتوضيح والاستطراد. وحاصل الجواب ما ذكره بعده من قولهم: «وهما يعرضان الموجود من غير احتياج» الى آخره؛ وسيجيء بسط القول في هذا الجواب ان شاء الله تعالى.

و ثالثها: أنَّه بما ذكرنا من أنَّه لا يظهر من كلام الشيخ أنَّه جعل العرض الذاتي الصَّورة الأولى الانقسام، اندفع ايرادهم الثالث، ولا حاجة الى ما ذكره في الجواب مع ما فيه من التكلُّف.

ورابعها: أنَّ ما ذكره في الجواب الأوَّل ليس بمستقيم، اذ لا مدخل في المقام لأنَّ

٢. من: ثانيهما

١. من: انهما

٤. من: ثالثهما

٣. ك: الانقسام الاخر

يتعرض الشيخ، لأنّ الانقسام الى الأجناس عرض أولي مع كون الانقسام الى ما تحتها عرضاً ذاتياً، و كان الكلام في العرض الذاتي.

فالظاهر اذاً من سياق الكلام أنّ غرضه من نبي الاحتياج في انقسام الموجود الى الجوهر و الكمّ و الكيف الى انقسام قبله أن يبيّن أنّه من الأعراض الذاتية المطلوبة في العلم حتّى يصحّ جعله من مطالب هذا العلم.

سَلَّمْنَا أنّ غرض الشيخ ما ذكروه، لكن خلاصة اليراد باقي بحالها؛ لأنّ الشيخ ذكر أنّ مطالب هذا العلم الأمور التي تلحق الموجود بما هو موجود من غير شرط، فاذا كان التقسيم الى الأنواع مشروطاً بالتقسيم الى الأجناس فلم يصحّ أن يكون من مطالب العلم، و لا ينفع ما ذكروه في الجواب.

و لو زادوا في الجواب أن الموجود كما يصحّ انقسامه الى الأجناس يصحّ انقسامه الى الأنواع، أي كما أنّ الانقسام الأول ليس مشروطاً (الف - ١٥) فكذلك الثاني، فعلى تقدير صحّته كان هذا كافياً في الجواب، و لم يحتج الى أنّ الشيخ أراد أنّ الانقسام الى الأجناس عرض أولي، و لا يلزم أن لا يكون الانقسام الى ما تحتها عرضاً ذاتياً.

و خامسها: أنّه بما حقّقه غيات الحكماء لا يسندفع الايرادات كلّها. بيانه: أنّ حاصل ما حقّقه ليس إلّا أن غرض الشيخ ليس أنّ انقسام الموجود الى الأنواع عرض ذاتي له، بل انّ البحث عن المقولات بحث عن أنواع الموجود، لأنّ المقولات أنواع له، و من المقرّر أن في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع، و كذا البحث عن الكلّي و الجزئي و نحوهما بحث عن عوارضه الذاتية، لأنّها من عوارضها الذاتية، و قد تقرّر أيضاً أنّه قد يبحث في العلوم عن أحوال العوارض الذاتية لموضوع العلم. فهذان البحثان صحّ أن يكون موضعها هذا العلم، و ليسا بأجنبيين عنه.

و أنت خبير بأنّه بمجرد هذا لا ينحسم مادة الاشكال.

أما أولاً: فلأن الاشكال الذي كان باعتبار أن الكلية والجزئية ونحوهما ليست من العوارض الذاتية للموجود باقي بماله، ولم يتدفع بما ذكر وهو ظاهر، فيحتاج الى جواب آخر.

و أما ثانياً: فلأنه قد خلط البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم و عوارضه الذاتية بالبحث عن وجود نوعه و عوارضه الذاتية، و الكلام ههنا في البحث الثاني.

بيانه: أن ما تقرّر أنه قد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم أو عوارضه الذاتية هو أن يجعل النوع أو العوارض الذاتية موضوعاً و تثبت له أحوال، فهذا ممّا جوّزه، و ما نحن فيه ليس كذلك، اذ الكلام في أنه يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر و الكمّ و الكيف مثلاً، و لا يمكن أن تكون المسألة أن الجوهر أو الكمّ موجود للوجوه الثلاثة التي نقلنا عن غيات الحكماء نفسه عند شرح قول الشيخ، و سنبين لك عن قريب أن البحث عن وجوده لا يجوز أن يكون إلا في هذا العلم. و حينئذ لابدّ إما أن تجعل المسألة أن الموجود جوهر مثلاً، أو 'الموجود ينقسم الى كذا و كذا فلا بدّ أن يثبت أن الجوهر أو الانقسام عرض ذاتي للموجود حتّى يتمّ الكلام، فظهر أن ما حقّقه لا يسمن و لا يغني من جوع^١.

و يرد عليه أيضاً أنه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان ليعرضه، لأنّ انقسام^٢ الموجود الى الجوهر و الكمّ و الكيف لا يحتاج الى انقسام آخر قبله، إذ لو كان تلك الأمور نوع النوع أيضاً لما كان محلاً بالمقصود، اذ كما أنه يصحّ أن يجعل موضوع المسألة نوعاً^٣ من موضوع العلم كذلك يصحّ أن يجعل^٤ نوع نوعه، كما صرح^٥ به نفسه أيضاً.

١. ف: ٨. القياس من كريمة الفاشية / ٧.

٢. س: نوع

٣. وقع الى هنا سقط في نسخة «م»

٤. ق: الانقسام

٥. س: أن يجعل

و الحاصل: أن محصل الاشكال أنها أن العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به أنه يلحق الشيء من غير شرط أصلاً كما هو ظاهر كلام الشيخ هينا، فيلزم أن يكون لازماً للموضوع، ولا يجوز أن يكون أخص منه [ب - ١٥] فيشكل الأمر في المحمولات الخاصة بالجوهر في بحثنا هذا وغيره مما لا يخفى.

و لو قيل: أن الجوهر ليس محمولاً بل الانقسام^١؛ فيرد أن الانقسام الى الأنواع التي تحت الأجناس بشرط الانقسام الى الأجناس فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً، و يبطل أيضاً تمثيل^٢ الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم و المستدير للخط على ما نقلنا سابقاً عن بعض أجلة المتأخرين.

و ان كان المراد به^٣ أنه ما لا يحتاج الموضوع في لحوقه له الى أن يتخصص و لا ينافي^٤ أن يكون أخص، فيرد أن أنواع الجوهر و الكم مثلاً يحتاج الموجود في لحوقها له الى أن يتخصص، وكذا الكلي و الجزئي ونحوها الى غير ذلك مما لا يحصى في هذا العلم و في سائر العلوم.

و ان أريد أنه لا يحتاج الى أن يتخصص تخصصاً عرضياً كتخصيص^٥ الجسم باستعداد الحركة و السكون و بدن الانسان بحيشية الصحة و المرض. و بذلك يفرق بين كون علم جزء العلم و بين كونه فرعاً له، بأن يقال الأحوال التي تعرض موضوع علم^٦ مع^٧ التخصصات الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم و جزء منه - كأحوال النبات و الحيوان و الانسان بالنسبة الى علم الطبيعي - و ما كان عارضاً له بعد تخصص^٨ عرضي فهو فرعه و تحته - كالطب الذي يبحث عن أحوال بدن الانسان من حيث

١. ك : + فلا يكون

٢. ق : يمثل

٣. ك : - به

٤. ك : فلا ينافي

٥. م : تخصصاً

٦. بعض النسخ : كتخصص

٧. ص : ك : العلم

٨. ك : ص : - مع

٩. م : تخصص

الصحة و المرض - فإن هذه الهيئته لما كانت عرضية بالنسبة الى بدن الانسان كان العلم الباحث عن أحواله من هذه الهيئته فرعاً للطبيعي لاجزءاً، و لذلك جعل الطبيعى أيضاً فرعاً للآلهي لاجزءاً منه، لأن تخصص موضوعه بأمر عرضي.

ففيه مع قطع النظر عن^١ أن مفهوم الموجود الذي هو موضوع الآلهي ليس تخصصه بشيء تخصصاً ذاتياً - و بناء الكلام على أنهم جعلوا المقولات بمنزلة الأنواع للموجود و أنواعها أنواع أنواعه، كما أشار اليه الشيخ و جروا عليه في هذه المباحث - نقول: أن موضوع الطبيعى و ان كان تخصصه بأمر عرضي و حينئذ تكون الأحوال المبحوثة عنها ليست داخله في العلم الآلهي الذي موضوعه الموجود بل فرعاً له، لكن موضوع الرياضي^٢ هو المقدار المجزء^٣ مع المادة، ليس تخصصه تخصصاً عرضياً، بل تخصص^٤ الموجود الى حد ينتهي اليه تخصص ذاتي، على ما جروا عليه ههنا، فيلزم أن يكون الرياضي داخلياً في العلم الآلهي لا واقعاً تحته؛ و أيضاً يلزم أن تكون مباحث الكلّي و الجزئي و نحوها خارجاً عن هذا العلم؛ لأن عروضها يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني، و هو تخصص عرضي على ما هو المتعارف ههنا.

و لو قيل: إن المراد بالعرض الذاتي ههنا ما هو مصطلح البرهان من كونه داخلياً في حد الموضوع أو كون الموضوع أو جنسه داخلياً فيه، فلا يستقيم أيضاً؛ اذ كثير من محمولات^٥ العلوم بل أكثره على الظاهر ليس كذلك، مثلاً فيها نحن فيه الكلّي و الجزئي و نحوها ليس كذلك، اذ ليس شيء منها داخلياً في حد الموجود و لا الموجود [الف - ١٦] أو جنسه داخلياً في حدها، و كذا لا يمكن أن يكون المراد بالعرض الذاتي: العرض الأول، أي ما لا تكون له واسطة في العروض كما لا يخفى.

٢. م: + الذي

١. ك: - من

٤. م: تخصصه تخصصاً

٣. م: + أو

٥. م: تخصص و هكذا في سائر الموارد

٦. م: المحمولات

و الذي يحظر بالبال في حلّ هذا الاشكال أنّ هذه المباحث المتعلقة بالموضوع و عوارضه الذاتية و أفراد بعض العلوم عن بعض ليست مباحث عقلية كان بناؤها على مقدّمات قطعية و قياسات يقينية، بل هي مباحث اصطلاحية و بناؤها على مقدّمات استحسانية.

و على هذا القول اذا كان معنى موضوعاً للعلم^١ و كان له أنواع و أقسام و كان بعض أنواعه و أقسامه ممّا ليس له أحوال كثيرة و عوارض غفيرة و مباحث متشعبة و مطالب متفتنة و كان بعض أنواعه ممّا له ذلك إمّا مطلقاً^٢ إمّا مقيداً بقيد، فحيثنذ كان الأنسب أن تجعل أحوال البعض الأوّل من جملة العلم الذي موضوعه ذلك المعنى، و أحوال البعض الثاني علماً آخر واقعاً تحته. فالقوم^٣ كأنّهم صنعوا كذلك أو بنوا الأمر في هذه المباحث على ذلك، مثلاً الموجود الذي هو موضوع العلم الاتّهي له أنواع و أقسام كثيرة و وجدوا بعض^٤ الأقسام منها ذا مباحث كثيرة - كالجسم الطبيعي مقيداً بالحركة و السكون و العدد و المقدار من دون تقييد، و النفس الناطقة من حيث كونها مبدأ عمل أو الأفعال و الأعمال من حيث تؤدّي الى اصلاح المعاش و المعاد، و المعقولات الثانية من حيث توصل الى الجهولات - فجعلوا كلّاً من هذه المباحث علماً برأسه و أخرجوه من العلم الذي موضوعه الموجود و مباحث بعض الأقسام الآخر لما لم يكن كذلك أدرجوها^٥ في ذلك العلم، فلذلك صار^٦ مباحث المفارقات و نحوها من جملة ذلك العلم.

و قس عليه حال الطبيعي و الطبّ فإنّ بعض أنواع الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث الصّحة و المرض لما كان له أحوال كثيرة مهمّة جعلوها علماً برأسه و أفردوه عن الطبيعي و أوقموه تحته بخلاف مباحث الحيوان و النبات و

٢. ق: او / م: أو مفيداً

٤. ك: لبعض

٦. كذا

١. م: للعلم

٣. ك: و القدم

٥. بعض النسخ: أوردوها

الانسان، لا من هذه الحيثية، فأنهم جعلوها من أجزاء الطبيعى.

و حينئذ فالعرض الذاتي لفهوم الموجود الذي يبحث عنه في العلم الالهي يجب أن يعرف بأنه الذي لا يحتاج الموجود في لحوقه الى أن يتخصص تخصصاً صار به موضوع الطبيعى أو^١ التعليمي أو الخلقى أو المنطقى، و لا يصير احتياجه الى تخصص سوى ذلك، كمعرض العقل المحتاج الى تخصصه بالجوهرية و عروض المقدار و العدد المحتاج الى تخصصه بالكم المتصل و المنفصل.

و قس عليه حال مباحث الطبيعى! مثلاً فما كان من العوارض التي تعرض للجسم الطبيعى من دون حاجة الى تخصص^٢ بحيث يصير موضوعاً للطب أو علم آخر من فروع الطبيعى كان من العوارض الذاتية [ب - ١٦] للجسم الطبيعى، و كان يجب أن يبحث عنه في الطبيعى، و ما كان عروضه محتاجاً الى مثل ذلك التخصص^٣ كان خارجاً عنه، و موضعه العلم الذي ذلك المخصص موضوعه.

لا يقال: عروض الكلّي و الجزئي و نحوهما محتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم المنطق، فيجب أن يكون البحث عنها خارجاً عن العلم الالهي. لأن موضوع المنطق ليس المعقول الثاني مطلقاً، بل من حيثية الاتصال و عروض الكلّي مثلاً للموجود لا يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني مقتداً بهذه الحيثية، بل به مطلقاً. و على هذا يرتفع الاشكال من دون تكلف.

و كان قول الشيخ: «فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض و الاستعداد لها أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك» ناظر الى ما ذكرنا. فاحتفظ بهذا فانه يخلصك من كثير من التشويشات التي^٤ في هذا المقام في كلام الأتوم!

١. ق: يتخصص

٢. م: التي

٣. ك: و... و...

٤. م: التخصيص

[١٤/١٣] قوله : و بعض هذه الأمور هي ^١ له كالأنواع ...

أما قال: «كالأنواع» لأن مفهوم الموجود ليس بالنسبة إليها ذاتياً بل عرضياً، فإنه مقول بالتشكيك بالنسبة إليها.

و أما كونها بمنزلة الأنواع فكان وجهه أنها حقائق محصلة تحصل من تحصيل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة، فكأنها أنواع لها بخلاف ما سيذكر بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما، فإنه لا يحصل من تخصص الوجود بها. و تحصيله في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فليست بمنزلة الأنواع. و قد مرّ فيما نقلنا عن غياث الحكماء وجه آخر لكون هذه الأمور بمنزلة الأنواع دون الأمور التي ستذكر.

و قد قيل: «قد علمت أنّ فصول الجنس وأنواعه بحسب القسمة الأولى من عوارض^٢ الذاتية، فكذلك نسبة الأجناس العالية - أعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو موجود - كنسبة الأنواع الأولية^٣ الذاتية الى الجنس، فتكون من الأعراض الذاتية له.

و أما قال هي «كالأنواع» و لم يقل: «أنها كالأنواع» لأن الموجود المطلق ليس طبيعة جنسية و لا أمراً كلياً، و ليس شموله للموجودات شمول الكلّي لأفراده، لأنّ هذه المفاهيم كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الأمور التي تعرض للماهيات في الذهن، و الوجود ليس بماهية لشيء و لا ذا ماهية، و لا له صورة في الذهن مطابقة له حتّى تعرض له^٤ الكلية والجنسية وغيرها من المعقولات الثانية^٥، بل هو صريح الانية الخارجية، لكنّه يشبه الذاتي والجنس، لأنّه ليس بخارج عن حقيقة أفراده المتخالفة للحقائق؛ و لما كانت قسمته الى^٦ المعقولات قسمة أولية تكون هي من عوارضه الذاتية، لا كقسمة الجوهر الى الانسان و غير الانسان، فإنّ

٢. بعض النسخ : العوارض

١. ك : بين

٣. ص ، ك : - له

٣. ك : الأولى

٦. ص ، ك : الى

٥. ك : الثانية

الجوهر لا ينقسم اليها إلا بعد قسمة الى الحيوان و غير الحيوان، وكذا لا ينقسم الى الحيوان و غيره إلا بعد أن ينقسم الى النامي و غيره، و هذا الأمور من الأعراض القريبة للجوهر بما هو جوهر إنما العرض الذاتي من الأقسام^١ [الف - ١٧] للجوهر^٢، هو مثل قابل الأبعاد و مقابله^٣، انتهى.

و لا يخفى أن ما ذكره أن الوجود لاماهية له و لا له صورته في الذهن فأمر وراء طور المتعارف، و لا يصل اليه^٤ أفهامنا. و ليت شعري! أنه اذا لم تكن له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كما حكم عليه في هذا الكلام بكثير من الأحكام من كونه بلاماهية و بلاصورة في الذهن، و عدم عروض الكلّية و الجنسية له و كونه شبيهاً بالذاتي و الجنس و كونه ذا فرد و خارجاً عن حقيقة^٥ فردة الى غير ذلك، على أن الكلّية ليست الآكون الشيء ذا فرد.

و ان أراد أن الحاصل في الذهن ليس كنه بل وجهه، فعلى تقدير تسليمه نقول: ليس الكلام إلا في هذا الوجه الذي يلهمه من الوجود ما يقولون أنه موضوع هذا العلم، ليس إلا هذا المفهوم، و لا شغل لنا بما هو كنهه و مصداقه، و لا شك أن هذا المفهوم ممّا يصحّ اتصافه بالكلية و نحوها فقد انهدم بنينا ما ذكره.

و ما قاله من أن انقسام الموجود لما كان^٦ الى المقولات انقساماً أولياً فكانت عوارض ذاتية له، فقد مرّ ما فيه من لزوم عدم كون أنواع المقولات التي انقسام الموجود اليها انقسام ثانوي أعراضاً ذاتية، فينبغي أن لا يبحث عنها^٧ في هذا العلم مع أنه يبحث عنها. و قد عرفت وجه الخلاص عنه فتثبت!

٢. ق: من الجوهر

٤. ص: ك: الى

٦. م: لما كان

١. ك: للانقسام

٣. تعليل الهيأت الشفاء / ١١

٥. ق: صفة

٧. م: لهما

[١٣/١٦] قوله : و بعض هذه له^١ كالعوارض

قد مرّ وجه عدم كون هذه الأمور بمنزلة الأنواع، و أمّا جعلها بمنزلة العوارض
للعوارض، مع أنّ الحقّ أنّها عوارض حقيقة فلعلّه راعى فيه موافقة القسمين في
التعبير عنها، فلما قال في القسم الأول «كالأنواع» قال ههنا: «كالعوارض» و كان هذا
ليس ببعيد من دأب الشيخ و عدم مبالته بأمثال هذه الأمور. أو نقول أنّ المتبادر من
المعروض^٢ أن يكون أمراً حقيقياً متحصلاً، و الموجود لما لم يكن كذلك فكان هذه
الأمور بمنزلة العوارض له.

و قد قيل: «كون هذه الأمور كالعوارض للموجود بما هو موجود و كون غيرها
كالمقولات و ما تحتها كالأنواع مع كون الجميع بما يصدق عليه الموجود لا يخلو من
دقة و صعوبة، أمّا كونها^٣ كالعوارض و ليست بعوارض: فلما سبق من أنّها ليست
من العوارض الخارجية للأشياء كالسواد و الحركة و غيرها، و لامن العوارض
الذهنية لها كالكلية و الجزئية و غيرها، بل أنّما عروضها للماهيات الموصوفة بها
بضرب من التحليل و الاعتبار»^٤، انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «و لامن العوارض الذهنية لها كالكلية و الجزئية و
غيرها».

أمّا أولاً: فلأنّ هذه الأمور أيضاً من الأمور الانتزاعية التحليلية.

و أمّا ثانياً: فلأنّ بعض الأمور التي ذكرها الشيخ هو الكلية و الجزئية، فكيف
يصحّ هذا الكلام في توجيهه؟

و القول بأنّ ما ذكره الشيخ هو الكلّي و الجزئي لا الكلية و الجزئية، فلعلّ الأولان
من الأمور التحليلية الانتزاعية عنده دون الآخرين، و على هذا يندفع الإيراد الثاني

١. المصدر : - له

٢. ق ، ص : العروض

٣. بعض النسخ : كونه

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ١١.

أيضاً مما لا نجد له [ب - ١٧] محصلاً.

و لست شعري! لم لم يقل هيينا أيضاً على قدر ما ذكر في سابقه أن الوجود لما لم تكن له صورة في الذهن فلا يعرضه الكلّي والجزئي ونحوهما حقيقة، فلذا قال: أنها بمنزلة العوارض. ولعله لعدم جريان هذا الوجه في الواحد والكثير والقوة والفعل، إذ ليست من العوارض الذهنية، لم يترمز لهذا الوجه هيينا؛ فتأمل!

[١/١٤] قوله: و لقائل أن يقول إنّه اذا جعل الموجود

قال غيات الحكماء: «أقول لقائل أن يقول: وجه ورود هذا الایراد غير ظاهر، فإنّ الموضوع هو الوجود مطلقاً على ما قرره، و ظاهر أن اثبات مبادي الموجودات الخاصة ليس اثبات مبادي الموجود المطلق، فن أين لزم البحث عن مبادي الموضوع الممنوع؟ فلزوم الأمر الممنوع ممنوع.

و لا يذهب عليك أن هذا ليس هو الجواب الذي سيشير اليه بقوله: «ثمّ المبدأ ليس مبدأ للوجود كلّ» الى آخره، و بون بعيد بين الأمرين. ثمّ أقول: لتوجيه السؤال و تحريره وجوه: منها أنه اذا كان لعلم موضوع له أفراد لم يميز اثبات وجود جميع تلك الأفراد في ذلك العلم لاستلزامه اثبات الموضوع، اذ لا وجود له الا في تلك الأفراد. و لعله أراد بالموجودات في قوله: «لم يميز أن يكون اثبات مبادي الموجودات [فيه]» جميع الموجودات جسماء، يفيد الجمع المحلّي باللام، فيتمّ التقريب، و يظهر وجد قوله: «لأنّ البحث في كلّ علم عن لواحق موضوعه لاعن مبادئه»، و بهذا يظهر وجه الجواب الذي أشار اليه ثانياً بقوله: «ثمّ المبدأ الى آخره»، انتهى.

و لا يخفى أنّه يمكن أن يقال ان كلّ علم له موضوع كلّی يكون البحث عن أفراد

ذلك الموضوع إما كلياً أو جزئياً بناءً على ما تقرّر أن القضايا الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم. فهذا العلم مثلاً لما كان موضوعه الوجود المطلق كان^١ مسألته إنا كلّ موجود كذا أو بعض الموجود كذا، وعلى هذا فالظاهر أنّ قولهم: «إنّ في العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع بل عن لواحقه» يراد به أنّه لا يبحث عن مبادي أفرادها التي هي موضوعات المسائل، بل يبحث عن لواحقها التي هي محمولاتها؛ فاتجاه الایراد حينئذ ظاهر.

سَلَمْنَا: إنّ مرادهم أنّه لا يبحث في العلم عن مبادي أصل الموضوع و مفهومه، لكن نقول: إنّ مفهوم الوجود أيضاً من الموجودات، غاية الأمر أن يكون موجوداً ذهنياً، فاثبات مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم اثبات مبدأ مفهوم الوجود أيضاً، إذ ليس اثبات مبدئية تلك المبادي مختصّاً بالموجودات الخارجية، بل هي مبادٍ لجميع^٢ الموجودات، ذهنية أو خارجية؛ فتلزم الأمر الممنوع، ومنعه غير مسموع. ولو فرض أنّ البحث عن الوجود ليس باعتبار وجوده الذهني وأنّ اثبات مبادي الموجودات يختصّ بالموجودات الخارجية. فلاشكّ أنّ كون الخارج ظرفاً لنفس الوجود بمنزلة وجود خارجي له، والبحث عنه، ولا بدّ أن يكون بهذا الاعتبار أن لم يكن [الف - ١٨] باعتبار أعمّ منه. و ظاهر أنّ المبدأ مبدأ لذلك المعنى أيضاً، إذ بسبب^٣ الواجب تعالى صار الخارج ظرفاً لنفس مفهوم الوجود وكما لم يصحّ اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي^٤ - أي كون الخارج ظرفاً لوجوده مثلاً في العلم - كذلك لا يصحّ اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفاً لنفسه أيضاً إذا كان البحث عنه بهذه الجهة، إذ العلّة مشتركة^٥، فعلى هذا أيضاً يتجه الایراد؛ وعلى

١. كذا.

٢. ص ١٠، ك، م، - لجميع

٣. ص ١٠، ك، - للموجودات

٤. ك، - و

٥. م، - سبب

٦. ك، م، - + التفردة مشتركة

٧. ص ١٠، ك، - + مثلاً

التقديرين لا يتجه ما ذكره من عدم اتجاها الايراد.

و لا يخفى أنه على الوجه الثاني لا يتجه الجواب الثاني عن الشيخ، اذ المبدأ وان لم يكن مبدءاً لكل الموجودات لكن لاشك أنه مبدءاً لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني و باعتبار كون الخارج ظرفاً لنفسه، بل باعتبار الوجود الخارجي أيضاً عند من يقول بوجود الوجود في الخارج، فحينئذ لا يتم الجواب.

فإنما أن يقال: ان الشيخ لعلة لا يري هذا الأمر مفسدة، بل المفسدة عنده اثبات مبادي أفراد الموضوع، اذ هي الموضوع الحقيقي في المسائل، و لعلة لا يخلو عن تكلف؛ أو يقال: ان السائل و المجهب لما كان هو نفسه فهو أعرف بقصده، فلعله كان سؤاله على النحو الأول لاعلى النحو الثاني، و كآته لم يتفطن بهذا النحو من السؤال، و سنذكر ان شاء الله تعالى الجواب عن هذا النحو أيضاً هذا.

ثم نقول: ان في توجيهه و تحريره الذي ذكره للسؤال خطباً ظاهراً؛ لأن ما ذكره أنه المستلزم للمحذور ممنوع^١ هو اثبات جميع أفراد الموضوع، و ظاهر أن اثبات مبادي جميع الموجودات لا يستلزم اثبات جميع أفراد الموجود، بل هو اثبات لبعض أفرادها التي هي تلك المبادي و لا محذور، اذ يجوز أن يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات بل يكون بديهيّاً، فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الذي هو المحذور الممنوع.

لا يقال: ان اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات، اذ العلم بذی السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ما هو المقرّ عندهم، فاذا كان اثبات مبادي جميع الموجودات بالبرهان يلزم أن يكون اثبات جميع الموجودات أيضاً بالبرهان ضرورة توقّف اثباتها على اثباتها.

لأننا نقول: قد خصصوا هذه المقدمة بالمحسوس و البديهي، و ظاهر أن كثيراً من

الموجودات محسوس يديهي، فلاحاجة في العلم بوجوده الى العلم بوجود مبدئه هذا. وقد قيل أيضاً^١ في المقام: «منشأ هذه الشبهة: [١]: إنا الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي^٢ و الفرد، [٢]: أو الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي^٣ و الطبيعة على الاطلاق؛ و ليس يلزم من كون بعض أفراد الطبيعة ذا مبدأ أن يكون من حيث هي ذات مبدأ، و لا أيضاً يلزم أن تكون الطبيعة على الاطلاق علّة و معلولة تقدّم الواحد بعينه على نفسه، فإنّ من شروط^٤ التناقض^٥ وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم»^٦ [ب - ١٨] انتهى.

و بما قرّرنا ظهر ما فيه أيضاً. ثمّ لا يخفى أنّ قوله: «و لا أيضاً يلزم» الى آخره ممّا لادخل له بالمقام؛ بل كان الصواب أن يقول: «و لا أيضاً يلزم من^٧ كون الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ كون الطبيعة من حيث هي هي أيضاً ذات مبدأ» و لعلّه لم يقل: هذا بناء على الظهور. و لما ظهر من كلامه أنّ الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ و كان الظاهر أيضاً أنها مبدأ، فيتوهم في المقام دور، فتعرض لدفعه بهذا القول: «و لا يخلو عن بعد».

[٣/١٤] قوله : و الجواب^٨ عن هذا أنّ النظر في المبادي

قيل^٩: «هذا هو الجواب الحقّ المبني على النظر الدقيق و البحث اللطيف و هو أنّ البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه و عوارضه الذاتية المختصّة به، أمّا كونها من العوارض له لا مكان تحقّقه و ثبوته مطلقاً من غير افتقار الى مبدأ كما في

١. ص ١، ك :- أيضاً

٢. ك :- هي

٣. م :- هي

٤. ق :- شرط

٥. ق :- التناقض

٦. تعليل الهيات الشفاء / ١١

٧. ص ١، ك :- و

٨. في المصدر : فالجواب

٩. ق :- قيل

واجب الوجود، ولا ينافي ذلك تحققه و ثبوته مطلقاً على وجه الافتقار الى مبدأ و كون الموجود المطلق مبدءاً و ذا^١ مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدءاً فاعلياً لنفسه، و لا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقراً الى مبدأ و ان كان الموجود المطلق ذا مبدأ، و الفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث الماهية.

و أمّا كونها من العوارض المختصة به^٢ لامن العوارض العامة؛ فلأنه لاشيء محققاً أعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدءاً فاعلياً أو غائياً أو مادياً أو صورياً لحوقاً أولياً، و يلحق بتوسطه للموجود المطلق، فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له^٣.

و أمّا كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقه^٤ إياه بتوسط أمر أخص؛ فإن كون الموجود فاعلاً و غاية و غيرها من المبادي على الإطلاق لا يحتاج الى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً أو غيرهما، و كل ما يلحق الشيء لا بواسطة أمر أعم و لا بواسطة أمر أخص فهو عرض ذاتي له، و البحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن أحواله، فالبحث عن المبادي بحث عن الأعراض الذاتية للموجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث عن أحواله و هو العلم الأعلى^٥، انتهى.

و فيه نظر؛ لأن المراد بالموجود المطلق - الذي يقول ان البحث عن مباديه بحث عن لواحقه و عوارضه - [١]: إما الطبيعة الذاتية المشتركة بين جميع الموجودات. [٢]: أو مفهوم الموجود المطلق المشترك بينها اشتراكاً عرضياً.

و لا يصح الأول، اذ لا طبيعة مشتركة كذلك؛ و لا الثاني، اذ لا يصح حينئذ ما قال أنه يمكن تحققه و ثبوته مطلقاً من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود، اذ لا يمكن تحقق هذا المفهوم مطلقاً من دون مبدأ حتى في الواجب تعالى أيضاً، اذ تحققه في

٢. ص، ك : - به

٣. كذلك في المصدر : لمعوقها

١. ق، ص : - ذا

٣. ص، ك : - له

٥. تعلية الهيات الشفاء / ١١ - ١٢

الواجب أيضاً مفتقر الى الواجب تعالى، ألا أن يكون الموجود المطلق عنده معنى آخر غيرهما [الف - ١٩] بناءً على أصوله و عقائده التي يتفرد بها، وتكون مخالفة لما هو المتداول عند الجمهور.

و أيضاً الظاهر أن كون المبدئية عارضة للموجود المطلق لا يفترق الى أنه يمكن تحققه بدون افتقار - كما في الواجب تعالى - اذ لو فرض معاذ الله صحة التسلسل و عدم الانتهاء الى الواجب لكان كون المبدئية عارضة للموجود المطلق باقياً بحاله كما سيعترف به أيضاً هذا القائل نفسه بعيد هذا.

و مما يؤيد أيضاً أن نظر الشيخ ليس الى هذا أنه لم يقل أن ذا المبدئية عارض للموجود^٢، بل قال: أن المبدئية عارضة له، و كلام هذا القائل إنما سيستقيم على تقدير كون الكلام في ذي المبدئية لا المبدئية، كما لا يخفى.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ مجرد ما ذكره نفسه عن أن المبدئية ليست مقومة للموجود المطلق^٥ و هو ظاهر و لا تمتنع^٦ حصولها فيه و هو أيضاً ظاهر، فيكون من عوارضه و لواحقه، و لا حاجة الى أنه يمكن تحققه بدون المبدئية^٧ أصلاً. و أنت خير بأنته لا يختلف الحال حينئذ سواء فرض الكلام في المبدئية أو ذي المبدئية هذا. ثم جملة كلام الشيخ جوابين على وفق ما جملة غيات الحكماء أيضاً كما ظهر مما نقلنا عنه منظور فيه أيضاً، اذ الجواب الأول لا يكاد ينحصر مادة السؤال، اذ السؤال كان حاصله أن البحث عن مبدأ الموضوع غير صحيح، فالجواب بأن المبدئية أو ذا^٨ المبدئية عارض من عوارض الموجود و^٩ من لواحقه لا يجدي في المقصود^{١٠}، اذ

١. م :- ايضاً

٢. ق :- و

٣. م :- الوجود

٤. ص. ك. م :- بمجرد

٥. م :- المطلق

٦. م :- الممتنع

٧. م :- المبدأ

٨. ك :- ذو

٩. ق :- و

١٠. م :- المقصود

على أي وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع و البحث الذي منعه عن مبادي الموضوع لا يلزم أن يكون بعنوان أن مبدأ الموضوع موجود، كيف؟ وليس يتصور في شيء من العلوم أن يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو، إذ ليس الموجود محمولاً في علم حتى يتطرق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع منه، بل لو فرض اثبات مبادي الموضوع في علم لكان أيضاً بهذا النحو، أي أن الموضوع أو فردة ذا مبدأ كذا ونحوه. فظهر أن كون المبدأية أو ذي المبدأية عارضاً من عوارض الموجود و^١ لاحقاً له لا يدفع كون البحث الواقع في هذا العلم بحثاً عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو المنوع منه، فلا بد من تميمه بما جعلوه جواباً ثانياً بأن يقال: المنوع منه هو البحث على وجه خاص، و ما هو الواقع فيما نحن فيه هذا البحث على وجه آخر كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى.

فان قلت في هذا: أي حاجة الى ما جعلوه جواباً أولاً؟

قلت: الحاجة اليه ظاهرة، إذ صحة هذا البحث في هذا العلم إنما يتوقف على أمرين أحدهما كونه بحثاً عن العوارض الذاتية حتى يصح^٢ البحث عنه في العلم. و الثاني: عدم كونه بحثاً عن مبادي الموضوع لما تقرر عندهم من المنع عنه، و قد يتراني في يادي النظر [ب - ١٩] أن هذا البحث ينبغي فيه الأمران، فلزم أن يبين أنه ليس كذلك، بل يتحقق الأمران فيه جميعاً، فأولاً تعرض لأنه في الحقيقة بحث عن المبدأية و المبدأية عارضة من عوارض الموجود، ثم ذكر أنه لا يؤول الى البحث عن مبادي الموضوع الذي هو المنوع عندهم، و بهذا ظهر عدم تمامية الجواب الثاني أيضاً بدون الأول؛ فافهم.

[٦/١٤] قوله : فيلحق غيره لحوقاً أولاً

هذا مشعر بأن المراد بالعرض الذاتي ههنا ما لا تكون له واسطة في العروض.

[٨/١٤] قوله: ثم المبدأ ليس مبدءاً للموجود كله ...

حاصله: انّ ما يمنع عنه في العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات المسائل، أمّا بعضه فلا، و ما نحن فيه كذلك؛ اذ المبدأ الذي يثبت في هذا العلم ليس مبدءاً لجميع الموجودات بل لبعضها، و حينئذ لا حرج في اثباته كما هو الشائع في سائر العلوم.

و قد عرفت سابقاً أنّ البحث لو كان بعنوان أنّه لا يجوز أن يبحث عن اثبات مبادي أفراد الموضوع فهذا الجواب مستقيم، أمّا اذا كان البحث أنّه لا يبحث عن مبادي أصل مفهوم الموضوع فلا يستقيم هذا الجواب، اذ هذا لازم في هذا العلم و لا مجال لانكاره، فلا بدّ في الجواب أن يقال: انّ المنوع هو البحث عن مبادي جميع أفراد الموضوع لاعتن مبادي أصل الموضوع، لكن فيه تكلف؛ اذ الظاهر أنّه لا فرق بينهما، فاذا كان الأول ممنوعاً يلزم أن يكون الثاني أيضاً كذلك.

و الحقّ الذي لا محيد عنه أن يقال: انك قد عرفت سابقاً أنّ بناء ما يذكرونه في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه و ما يتعلّق بالبحث عنه على الاستحسانات و المعارفات لا الأمور البرهانية القطعية.

و عند هذا نقول: ما يلزم رعايته البتة و لا يجوز اهماله أنّه اذا كان علم يكون فوقه علم آخر، فلا بدّ أن يكون موضوعه إمّا بدسياً أو مأخوذاً بعنوان التسليم من صاحب علم هو فوقه، ثمّ ان كان له مبادٍ إمّا فاعلية أو غيرها فيجب أيضاً استحساناً أن لا يكون البحث عنها في هذا العلم، بل في ما فوقه. وكذا اذا كان المبدأ مبدءاً لجميع موضوعات مسائل هذا العلم سواء كان مبدءاً لأصل مفهوم الموضوع أو لا

لا يستحسن البحث عنه في هذا العلم، بل فيما فوقه. وأما إذا كان علم لا يكون فوقه علم آخر - كهذا العلم الذي نحن فيه - فغاية ما يلزم فيه أن يكون مفهوم موضوعه بديهياً كالوجود حتى يصح البحث عنه من دون حاجة إلى علم آخر، وأما إذا كان له مبدأ فاعلي أو غيره أو كان لجميع أفرادهِ وموضوعات مسائل علمه مبدأ كذلك، فلاحجر في أن يبحث عنه بعنوان جعل الموضوع موضوعاً والمبدأة أو ذي المبدأة محمولاً، وعند هذا ظهر أنه إذا فرض معاذ الله صحة التسلسل وكان كل موجود له مبدأً يصح البحث في هذا العلم عن تلك المبادي بعنوان أن كل موجود له مبدأً أو نحوه، وعند هذا يندفع الاشكال بالكلية.

وليت (الف - ٢٠) شعري ما بالهم يضيئون على أنفسهم في هذه^٢ الأبواب ويتبعون في تصحيح مثل هذه الأمور التي لأصل لها سوى الشهرة بينهم لو كانت، ويرتكبون التكالفات والتعسفات الواهية، ومع ذلك لا يتم الأمر بالآخرة، ولا يصل إلى ما يخلو عن الاشكال، ويبقى الحال مشوشاً مختلاً، فلم لا يتبعون ما يحكم به العقل الصريح فيجوزون ما جوزه ويمتنون ما منعه حتى يستريحوا عن تلك المتاعب ولا يلزمهم سلوك تلك المذاهب؟

ثم قيل في شرح هذا الكلام: «هذا جواب آخر من ذلك السؤال، مبناه على التخصيص، ولا حاجة إليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادٍ وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجوداً مطلقاً ذا مبادٍ، وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف، فإن البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي إنما يقع على وجه الإطلاق لاعلى سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات.

على أن البحث عن المقيّد أيضاً بحث عن المطلق لاعلى وجه الإطلاق بأن يكون الإطلاق معتبراً فيه، فإن كون الموجود المطلق موضوعاً للعلم لا يتأهله كون المبادي له

من عوارضه، إذ المبادي في الحقيقة مبادئ للأفراد والأفراد كلها من عوارض الطبيعة، و كما أن أفراد الوجود كلاً أو بعضاً من عوارضه، فكذلك مبادي الموجودات كلها أو بعض منها من عوارضه، لأنها أيضاً من أفرادها والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي، حتى أنه لو فرض أن لكل موجود مبدءاً وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل إلى غير النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثاً عن عوارضه، والتي يمنع^١ البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي هي لامبادي أفرادها، وهيها لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق، إذ لا مبدأ له ولا ماهية له، لأنه بسيط^٢، انتهى.

وقد عرفت حال كونه جواباً آخر، ثم ما ذكر من أن البحث عن مبادي الموجودات وقع على وجه الإطلاق لاعلى سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات مما لا دخل له في المقام، إذ مراد الشيخ أن المبادي التي وقع البحث عنها إنما هي مبادئ لبعض الموجودات، والذي يمنع^٣ البحث عنه في الصلح مبدءاً لجميع أفراد الموضوع، ولا يلزم من ذلك أن يكون البحث عن المبادي مقتبداً بكونها مبدءاً لبعض الموجودات، وهو ظاهر.

وكذا ما ذكره من العلاوة أيضاً لا محصل له على ما ذكرنا، وأيضاً لا يظهر أن قوله: «فإن كون» إلى آخره تعليل «لأي شيء»، فلعل الفاء للتعقيب. والفرض دفع ما يتوهم أن المبدأ كيف يمكن أن يكون من العوارض، وأيضاً قد عرفت أنه لا يبعد العقل فرقاً بين البحث عن مبدءاً نفس الموضوع وعن مبدءاً جميع أفرادها في عدم جواز البحث عنه في العلم.

بل الظاهر أن الثاني أولى بعدم الجواز لما مر من أن [ب - ٢٠] المسألة لابد أن

تكون كلية أو جزئية، فالبحث في الحقيقة عن الأفراد، فبإدائها لابد أن تكون مسلّمة و يكون البحث عن لواحقها.

ثمّ ما ذكره من أن الوجود المطلق لا مبدأ له أمّا المبدأ لأفراده، فأمر يصعب على الفهم، لأنّ جميع أفراد شيء إذا كان معلّلاً فعدم معلّلية ذلك الشيء ممّا لا معنى له، إلّا أن يقال أن عدم معلّليته بناءً على أنّ المعنى الكلّي في نفسه لا معنى لاحتياجه إلى المعلّة سوى احتياج فرد، و على هذا لا تكون لشيء من الموضوعات الكلية مبادٍ. فالقول بأنّه لا يجوز البحث عن مبدأ موضوع العلم لا يرجع إلّا إلى أنّه لا يجوز البحث عن مبدأ جميع أفراده و هو الذي ذكره الشيخ فيبطل ما ذكره القائل، و الفرق بين الوجود و غيره في هذا المعنى بأنّ الوجود يتصوّر فيه كون أفراده معلّلة^١ مع كون نفسه غير معلّل، فلا نجد إليه سبيلاً. و لعلّه يستقيم على أصوله التي لا يصل إليه عقولنا.

و لا وجه أيضاً لقوله: «و لا ماهية له لأنّه بسيط»، إذ لا يلزم أن يقال: لا يجوز البحث عن ماهية الوجود حتّى يقال: أنّه لا ماهية له، بل عن الوجود. و أيضاً البساطة لا تستلزم عدم الماهية، إذ لا يعتبر في الماهية التركيب^٢.

و لو قيل: إنّ نفي الماهية لأجل نفي^٣ المبدأ عنه، إذ العلية تكون للماهيات عنده فنقول على هذا مع كونه خلاف ظاهر العبارة يلزم الاشكال من جهة أخرى، لأنّ أفراد الوجود عنده ان كانت وجودات، فيلزم أن لا تكون لها أيضاً مبادٍ كما لنفسه مع أنّه اعترف بأنّ له مبادي، و ان كانت ماهيات فكيف يصحّ أن يقال: ان الماهيات أفراد الوجود، إلّا أن يكون هذا أيضاً على أصوله.

ثمّ ما ذكره من أنّ المبادي أفراد^٤ الوجود و هي عارضة للوجود يدلّ على أنّ جعل المسألة بعض الموجود عقل مثلاً، لا أنّ بعض الموجود مبدأ أو ذوه مبدأ، و هذا

١. م: التركيب

٢. ص، ك: الافراده

٣. م: مطّل

٤. ن: تعين

٥. ك: ذا

أيضاً مستقيم، بل هو الظاهر. و يصح حينئذ أن البحث عن عوارض الوجود، لأنّ العقل مثلاً عارض للموجود، لأنّه خارج عنه محمول عليه و هو معني العارض، لكن كان الظاهر من كلام الشيخ أن مراده: الثاني، فافهم!

[٨/١٤] قوله : و لو كان مبدأ الوجود كلّهُ

قيل: «هذا اذا كان المبدأ واحداً بالعدد، و أنت تعلم أنّ المبحوث عنه في العلم الكلّي من المبادي ليس على هذا الوجه، فلو فرض قولنا أنّ لكلّ وجود مبدءاً لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشيء مبدءاً لنفسه.

و مثل هذا الاشتباه وقع لبعض أفاضل المتأخرين^١ حيث قال و هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة بهطلان التسلسل: «أنّته على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور، اذ تحقّق موجود ما يتوقف على ايجاد ما^٢، لأنّ وجود الممكن أنّما يتحقّق بالايجاد، و تحقّق ايجاد ما يتوقف أيضاً على تحقّق موجود ما، لأنّ الشيء ما لم يوجب لم يوجد.

و قال أيضاً [الف - ٢١] في وجه آخر: ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدءاً، و الا لزم تقدّم الشيء على نفسه، و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات. و اعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الأوّل أنّه على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور.

و أقول: إنّ الدور الذي يستلزم الغرض المذكور دور غير مستحيل، اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقاً على نفسه. و أمّا الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه،

١. المراد هو المحقّق الخفري في حاشيته على الهيات شرح الجديد.

٢. ق: ايجاداه

و ذلك التقدّم له على نفسه^١ غير مستحيل، إذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لاغير، و ألا فلا استحالة في صدق المتقابلين على موضوع تكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد، أو لا تري أن قولك: "إن الحيوان يتوقّف على المني و المني يتوقّف على الحيوان، و قولك: "إن الدجاجة من البيض و البيض من الدجاجة ليسا بدور الآ في اللفظ، و كذا قولك: "إن الحيوان يتوقّف على الحيوان لكونه متوقفاً على المني المتوقّف عليه ليس يوجب توقّف حيوان بعينه على نفسه، لاختلاف الهيئته، فكلا الوجهين غير صحيح.

و قوله: «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ» ان أراد به أن لا مبدأ له من هذه الهيئته كما هو الظاهر، فذلك صحيح و لكنّه غير ما يلزم من فرض أن كلّ موجود له مبدأ، و لا الفرض^٢ عدم الواجب - تعالى عن ذلك - و ان أراد أن ليس للموصوف بهذه الهيئته مبدأ فهو غير صحيح، إذ الموجود المطلق منقسم الى ما له علّة و الى ما ليست له علّة، و المقسم يصدق على كلّ قسم، فالموجود المطلق يصدق على الموجود العلول و ان لم يصدق عليه، و لا ينقسم اليه بقيد الاطلاق أو العموم^٣ كما لا يخفى^٤، انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ قوله: «هذا اذا كان واحد بالعدد» الى آخره لا أنجاء له أصلاً، لأنّ حاصل الايراد الذي كان الشيخ في صدد جوابه هو: أنّه يبحث في هذا العلم عن أشياء هي مبادي الموجودات كالواجب تعالى و العقول مثلاً، و قد تقرّر أنّه لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه؛ فلا يجوز أن يكون موضوع هذا العلم الموجود، فأجاب الشيخ بأنّ هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات و ألا يلزم أن تكون مبادي

١. ك: + و اما الشيء. ص: + و اما الشيء. و الواحد بالعموم.

٢. ك: - قولك.

٣. في المصدر: لا هي فرض

٤. تعليل الهيات الشفاء / ١٢

٤. م: أو العموم

لنفسه، مثلاً إذا كان الواجب تعالى مبدءاً لجميع الموجودات كان مبدءاً لنفسه البتة، و البحث عن مبدءاً بعض أفراد الموضوع جائز، فقل لي عند هذا^١ أي وجه لهذا الإراد عليه؟

و الحاصل: أن بناء كلام الشيخ على الواقع، و أن المبادي التي يبحث عنها في هذا العلم سواء كان بعنوان بعض الموجود واجب أو عقل مثلاً أو بعنوان أن بعض الموجود مبدءاً أو ذو مبدءاً و الواجب تعالى أو العقل مبدءاً هذه المبادي [ب - ٢١] التي مساو لبعض الموجودات لا كلها، إذ لو كانت مبادي لكلها لزم مبدئية الشيء لنفسه، و هذا واضح لا ستره به، و لا يحصل حينئذ لأن يقال: أنه إذا فرض قولنا: أن لكل وجود مبدءاً لم يلزم منه إلا التسلسل، لا كون شيء مبدءاً لنفسه، و هو ظاهر. و العجب أنه ظهر من كلامه في الحاشية السابقة أنه جعل المسألة في هذا المقام، الموجود واجب أو عقل مثلاً مع أن توهم هذا البحث الذي أورده هيينا حينئذ يكون أبعد بكثير كما لا يخفى.

و أمّا ثانياً: فلأن الاشتباه الذي نسبه الى بعض أفاضل المتأخرين فليس كذلك، إذ بناء كلامه على المقدمة التي ادّعاها في ذلك المقام، و على تلك المقدمة يتم كلامه من غير لزوم اشتباه. و لما كان ذكره هيينا خارجاً عن المقصود لم نتعرض له.

و أمّا ثالثاً: فلأن الإراد الذي أورده بقوله: «أقول» ليس إلا الاعتراض الذي نقله عن بعض معاصري الفاضل المذكور و ليس إيراداً على حدة، لأن^٢ مراده أنه لا يلزم الدور المستحيل، بل أمّا يلزم التسلسل، إلا أن يقال ليس مراده أنه إيراد على حدة، بل أراد توضيح ما أورده المورد و تفصيله.

و أمّا رابعاً: فلأنه مع قطع النظر عن كون كلام الفاضل^٣ المذكور مبنياً على المقدمة

التي أوردتها، نقول: إن هذا القائل قائل بأن الموجود من حيث هي لامبدأ له، فإفراد
الفاضل المذكور بالموجود المطلق هذا المعنى، وإذا لم يكن له مبدأ ثبت وجود الواجب
بالذات كما ادّعاء.

وما ذكره من أنه غير ما يلزم من فرض أن كل موجود له مبدأ، ولا من فرض
عدم الواجب تعالى عن ذلك لوجه له، لأنه ما ادّعى أن عدم كون الموجود المطلق
ذا مبدأ إنما يلزم من الفرضين المذكورين، بل ادّعى أنه لامبدأ للموجود المطلق. و
بذلك يثبت^٢ وجود الواجب وهو كذلك على زعم القائل فلا إيراد.

نعم طريق البحث عليه أن يقال أنه ادّعى أن الموجود المطلق لو كان له مبدأ يلزم
تقدم الشيء على نفسه، وهذا اللزوم ممنوع، وإن كان الموجود المطلق لامبدأ له إلا أنه
لا يلزم من الفرضين المذكورين. ويمكن دفع البحث بهذا الوجه أيضاً بأن الموجود
المطلق الذي اعترفتم بأنه لامبدأ لا يصح أن يقال أنه لو كان له مبدأ يلزم تقدم
الشيء على نفسه، لأن الموجود من حيث هو^٣ مع قطع النظر عن الفرد إذا كان له مبدأ
لابد أن يكون ذلك المبدأ أيضاً موجوداً، فإما أن يكون عين الموجود من حيث هي
أو يكون الموجود من حيث هي حاصلاً فيه، إذ الموجودية بدون هذا المعنى ليس
بمتصور. وعلى التقديرين يلزم تقدم الشيء على نفسه.

ولا يمكن أن يقال: إن مثل هذا التقدم ليس محالاً، لأنه مثل تقدم الحيوان على
الحيوان في المثال الذي أوردته ذلك القائل، لأن التقدم الذي ليس بمستحيل هو أن
يكون تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتأخره [الف - ٢٢] باعتبار فرد آخر، وههنا
التقدم والتأخر بحسب أصل الطبيعة في نفسها وهو ظاهر.

ولو قيل: إن^٤ مراده أن الطبيعة في نفسها لا تقدم ولا تأخر فيها؛ فجوابه قد مر

أنه حينئذ ينهدم بنیان ما ذكره، ولا بد أن يرجع الى كلام الشيخ.
فان قلت: تحقق الوجود بهذا المعنى لعله لم يكن بديهيًا وكان اثباته بعد اثبات
الواجب تعالى، فحينئذ لا ينفع التمسك به في اثبات الواجب تعالى.
قلت: اذا لم يكن تحقق هذا المعنى بديهيًا، فكيف يجعله موضوعاً لهذا العلم الذي
يجب أن يكون موضوعه بديهيًا، فلا بد له [١]: إما من الاعتراف بأن موضوع العلم
ليس هذا المعنى، بل مفهوم الوجود الاعتباري، وحينئذ لا يصح ما ذكره من أن
موضوع هذا العلم لا مبدأ له؛ [٢]: وإما من القول بأن هذا المعنى بديهي وحينئذ يرد
ما ذكرنا ههنا، فافهم!

[٩/١٤] قوله: بل الوجود كله لا مبدأ له

قيل^١: «قد علمت ما فيه، فلا حاجة الى أن يفهمه، وكان كلام المستدل المذكور
مأخوذ من ههنا»، انتهى^٢.
أقول: قد علمت أيضاً ما فيه، فلا حاجة الى أن نعيده.

[٩/١٤] قوله: إنما المبدأ مبدأ للموجود^٣ المعلوم

قيل: «قد علمت أنه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام، فإن
المبدأ لبعض الموجود مبدأ للموجود المطلق وان لم يكن مبدأ له من حيث كونه
موجوداً مطلقاً».

وكذا قوله: «فلا يكون هذا العلم^٤ يبحث عن مبادي الموجود مطلقاً» منظور فيه؛
لأنه يبحث عن مبادي الموجود وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مبادي^٥

٢. تعليل الهيئات الشفاء / ١٢

٤. م : - العلم

١. ك : - قيل

٣. ك : للموجود

٥. هـ ق ، م ، ن : - مبادي

مطلقاً، فإنَّ الموجود مطلقاً لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدءاً لما تحقّق موجود معلول، أمّا
المتنوع عن كونه ذا مبدءاً هو بعض خصوصيات الوجود لاطبيعة الوجود مطلقاً^١،
انتهى.

و لا يخفى أنَّ قوله: «فإنَّ المبدءَ بعض الموجود» لا يصلح بظاھرہ تعلیلاً لعدم
الحاجة الى هذا التقييد والتخصيص، بل يصلح علّة لعدم صحّة هذا التقييد و
التخصيص^٢. ثمَّ النظر الَّذي أورده غير وارد، لأنَّ مراد الشيخ بمبادي^٣ الموجود مبادي
جميع الموجودات، و حينئذ لا يراد.

و يمكن أيضاً أن يكون المراد بالموجود مطلقاً الموجود المطلق من حيث هو
مطلق، و حينئذ يصحّ على زعم القائل أنَّ المبدء ليس مبدءاً لذلك.
و لو قيل: إنَّ عدم المبدء مبدءاً لذلك لا يتوقّف على كونه مبدءاً لبعض الموجودات،
اذ لو كان مبدءاً لكلّها أيضاً لا يمكن أن لا يكون مبدءاً للموجود المطلق من حيث هو
مطلق على ما ذكره القائل غير مرّة.

فنقول^٤: هذا هو الاعتراض الَّذي أورده أولاً بقوله: «قد عرفت أنّه لا حاجة الى
هذا التقييد والتخصيص»، اذ محضّ هذا ليس إلّا ذلك كما صرّح به قبيل ذلك، و ليس
اعتراضاً على حدة.

[١١/١٤] قوله: كسائر العلوم الجزئية.

قيل: «هذا مثال عنده، لأنَّ البحث قد يقع من مبادي بعض أفراد الموضوع لا
عن [ب - ٢٢] المبادي المشتركة لجميع أفرادہ و مثال عندنا، لأنَّ البحث قد يقع عن
المبادي المشتركة لأفراد الموضوع كلّاً أو بعضاً و للموضوع أيضاً مطلقاً، لكن لا من

٢. ك: تخصيص

١. تعليله الهيات الشفاء / ١٢

٤. ق: فقول / م: فقول

٣. ق: مبادي

حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل. ألا ترى أن كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادئ مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان يتولد إما عن مثله أو غير مثله؟ و كل حيوان له مبدأ حركة أرادية و ذلك المبدأ جزء من أجزاء الحيوان مطلقاً، و إن لم يكن جزءاً و لا مبدءاً مطلقاً للحيوان من حيث هو حيوان، ليلزم^١ البحث عن مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن أحواله^٢، انتهى.

و فيه نظراً؛ لأن كون^٣ كل فرد من أفراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة الحيوان المشتركة غير ذي مبدأ لانفهمه أصلاً، إلا أن يكون المراد أن الطبيعة من حيث هي لاسمعي لكونها ذا مبدأ و غير ذي مبدأ باعتبار^٤ الأفراد و تحققها في ضمنها؛ و قد عرفت أنه عند هذا يطل كلام القائل و لابد من الرجوع الى كلام الشيخ، و اما غير ذلك فلانتصوره^٥. و كنا الى الآن ما رأينا في كلام هذا القائل من أنه يجوز أن يكون كل الأفراد ذا مبدأ مع عدم كون الطبيعة من حيث هي كذلك كان^٦ لنحمله على أن كلامه في الوجود، و لما كان رأيه أن الوجود لانفهمه و لانتصوره و ليس حاله حال الماهيات، فلمل له توجيهاً، لكن الآن قد تعدى حكمه هذا الى غير الوجود من الماهيات أيضاً التي يعرف^٧ بأنه يفهمها العقول، و يعلم أحكامها و أحوالها، فحينئذ زاد تحييراً و تعجبنا في أن هذا الكلام أي معنى له و بأي وجه يمكن تصحيحه هذا؟ ثم لا يخفى أن ههنا كلاماً آخر و هو: أنه يمكن أن يقال: إن البحث عن اثبات المبادي للموضوع^٨ الذي يمينونه في العلوم هو أن يثبت الأشياء التي في الواقع مبادي للموضوع أو جميع أفرادها. و أما البحث عن أن الموضوع أو جميع أفرادها له مبدأ و نحو

١. ك: للزم

٢. ق: كون

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ١٢

٤. م: الاعتبار

٥. في حاشية س: موصولة

٦. م: يعرف

٧. م: فلانتصور

٨. كذا

٩. ص: ك: = للموضوع

ذلك فلاحجر فيه. ولذا تري يبحث في كتاب الحيوان أن كل حيوان يتولد إما عن مثله أو غير مثله.

و^١ الجواب الأول من الشيخ لا يبعد حمله على هذا، لكن فيه حينئذ أمران:

أحدهما: أن التفرقة بين هذين الأمرين كأنه لا شاهد له يصلح للتحويل.

و ثانيها: أنه غير مفيد في مقامنا هذا، إذ لاشك أنه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء التي هي مباد في الواقع مثلاً يبحث عن اثبات الواجب تعالى و اثبات العقول، وليس البحث منحصرأ في أن بعض الموجود مبدأ و ذو مبدأ، و هو ظاهر.

[١٤/١٢] قوله: إذ لها مباد يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها.

لما قال: أن في سائر العلوم لا يبرهن على وجود مباديها المشتركة، كان^٢ مظنة^٣ أن يقال: هل لها مباد مشتركة؟ فذكر أنه توجد لها مباد مشتركة، و في ضمن ذلك فسر المبادي المشتركة أيضاً بأنها الذي يشترك فيها جميع ما يقصده كل واحد من تلك العلوم [الف - ٢٣] و المراد بجميع ما يقصده كل واحد من العلوم إما جميع موضوعات مسائل تلك العلوم حيث أن كل علم يقصد الى موضوعات مسائله ليتعرف أحكامها، أو المراد نفس المسائل؛ لأنها المقاصد في العلوم، و اشترك جميع المسائل فيها باعتبار أنها مباد لموضوعات المسائل، فكان جميع تلك المسائل مشتركة فيها لمدخلتها في الجميع.

[١٣/١٤] قوله : فائماً^١ تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التي فيه^٢.

هكذا في بعض النسخ الذي رأينا، و الأولى أن يكون «لما بعده من الأمور التي فيها» بأن يكون ضمير «بعده» راجعاً الى «ما» في قوله: «ما هو مبدأ» و ضمير «منها» الى العلوم. و على ما هو الواقع يمكن أن يقال ضمير «فيه» راجع الى كل واحد من العلوم، و حينئذ الأولى أن يكون الضمير المستتر في قوله: «يرهن» أيضاً راجعاً الى «كل واحد» أو أنه راجع الى «سائر العلوم».

و اما ضمير «بعدها» فالأمر فيه أشكل، اذ لا مرجع له ظاهراً إلا كلمة «ما» أو «المبدأ»، و على أي وجه كان الظاهر فيه التذكير، إلا أن يقال تأنيته باعتبار لفظة «ما» لأنها مؤنثة و لا يخلو عن بعد، و الظاهر أنه من السهو في الكتابة و كم من مثله في التصنيفات.

[١٤/١٤] قوله : و يلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى أجزاء

قيل: «للعلم [بالمعنى الثاني] أجزاء و جزئيات و فروع. فأجزاء كل علم: هي العلوم و المسائل التي يحتوي ذلك العلم عليها. و جزئياتها: هي العلوم التي موضوعاتها أفراد موضوع ذلك العلم. و فروعها: هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم»^٣، انتهى.

لا يخفى أن ما ذكره كأنه اصطلاح غير مشهور، اذ لم يعهد الفرق بين الجزئي و الفروع، و أيضاً كون الطلب مثلاً من فروع الطبيعي من الاشتهار بحيث لا يمكن الإنكار. و قد نقلنا أيضاً سابقاً من صاحب القيل أنه عدّه من فروع و موضوع

١. في المصدر : فائماً

٢. في المصدر : فيها

٣. تعليفة الهيأت الشفاء / ١٣

الطبّ ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل من أفرادهِ، و جعله من العوارض باعتبار أخذ قيد الصّحة و المرض فيه وجه مريض.

[١٥/١٤] قوله : من جهة وجوده.

متعلّق بقوله: «معلول»، و يمكن تعلّقه «بالأسباب» أيضاً، و لعلّه أولى لموافقته لما يذكر بعد ذلك بقوله: «الذي يفيض عنه كلّ موجود معلول بما هو موجود معلول».

[١٧/١٤] قوله : لا بما هو موجود متحرّك فقط أو متكّم فقط.

و في بعض النسخ: «لا أنّها موجود»، الى آخره. و^١ الأوّل أصحّ و أولى. قيل: «يعني لو خصص السبب الأوّل بكونه سبباً أولى لكلّ متحرّك أو متكّم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعياً أو تعليمياً، فخرج عن كونه من أجزاء العلم الالهي»^٢. انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ البحث عن الواجب تعالى و وجوده ليس يؤخذ أنّه سبب أوّل لكلّ موجود حتّى لو أخذ فيه أنّه سبب لكلّ موجود متحرّك أو متكّم لكان طبيعياً أو تعليمياً. نعم بعد ما ثبت^٢ وجوده و ثبت^٤ وحدته يلزم من ذلك كونه سبباً لكلّ [ب - ٢٣] موجود معلول بما هو موجود معلول.

و أمّا ثانياً: فلاّنه اذا أخذ فيه كونه سبباً لكلّ متحرّك أو متكّم، كيف يكون بحثاً طبيعياً أو تعليمياً على ما هو رأي الشيخ كما صرّح به قبيل هذا من أنّ ما يكون مبدءاً لجميع ما ينحوه علم لا يكون البحث عنه في ذلك العلم؟ فالظاهر أنّ مراد الشيخ ليس

الآ بيان الواقع وأنَّ الأسباب القصوى التي يبحث عنها في هذا العلم هي الأسباب لكلِّ موجود معلول، وكذا السبب الأول - تعالى المسبَّب للأسباب - أيضاً سبب لكلِّ موجود معلول، ولا يختصُّ بالهركات والتكهنات؛ فافهم!

[١٧/١٤] قوله : ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود.

كالوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والتقدم والتأخر، والعلة والمعلولة ونحوها. القسم الأول: بحث عن أقسام الموجود وهذا عن عوارضه على ما اصطلاح عليه سابقاً.

[١٨/١٤] قوله : ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية.

التصورية والتصديقية، ومن جملتها البحث عن موضوعاتها أيضاً. هذا البحث بعضه عن أقسام الموجود وبعضه عن عوارضه، ولاخير في جعله قسماً للبحث عن عوارضه، إذا الفرض ليس منع الجمع والخلو.

[١٨/١٤] قوله : لأنَّ مبادي كلِّ علم أخصَّ

وكان في بعض النسخ: و «لأنَّ» على ما نقله صاحب القيل. و توجيه الأول: ظاهر. و أمَّا الثاني: فالظاهر أنَّه دليل مقدَّم على المدلول، و هو قوله: «فيعرض» الى آخره.

[١/١٥] قوله : هي مسائل في العلم الأعمّ.

أي إذا كانت نظرية.

[٣/١٥] قوله: فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود و الأمور التي هي له كالأنقسام و الأنواع، حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي.

هذا أيضاً مما يؤيده [ما] شئدنا أركانه سابقاً.

قيل: «يريد بيان أن البحث عن مبادي العلوم الجزئية بأي وجه يكون و على أي كيفية تقع في هذا العلم، فإن موضوعات العلوم الجزئية أمور مخصوصة، و التي تبحث عنها في هذا العلم أحوال الموجود المطلق الذي هو أعم الأشياء، فكيف تكون مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم؟ فيبين ذلك و يكشف عن وجه اشكاله له بأن أحوال موضوع العلم الأعلى قد تكون أموراً هي كالأنقسام له^١. و الأنقسام قد تكون من العوارض الذاتية للمقسم، و ذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة أولية، كقسمة الجنس الى الأنواع و قسمة الموجود الى الموجودات. و قد^٢ علمت أنها كقسمة الجنس الى الأنواع بمعنى أنه ليس بخارج عن حقائق الموجودات و ان لم يكن جنساً بالحقيقة؛ لأنه ليس ماهيته كلية كما مر، و كذلك أقسام الأنقسام أيضاً من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة للمقسم قسمة أولية، و هكذا الى أن تصير القسمة بسبب الحقوق عارض غريب.

فإن المراد عن القسمة الأولية أن لا يحتاج المقسم^٣ في انقسامه الى تلك الأنقسام الى الحقوق أمر خارج عن ذاته، فإن قسمة الحيوان الى الانسان و الفرس و سائر الأنواع قسمة أولية، و الأنقسام أعراض ذاتية له، و اذ قسّمته الى الأبيض و غيره [الف - ٢٤] و الى الضاحك و غيره و الى الكاتب و غيره غير أولية، و الأنقسام ليست أعراضاً ذاتية له ان كان القسم الخارجي في بعضها أعم، و جعل^٤ في بعضها مساوياً

١. ك. : - له

٢. م. : - جعل

٣. ك. : - المقسم

٤. ق. : - جعل في

و في بعضها أخصّ مما خرج من القسمة الأولى و كانت القسمة في الأنحاء الثلاثة الأخيرة أيضاً مستوفاة كالأولى، و بالجملة أخصيّة العارض لاتنافي كونه من الأحوال الذاتية للمعرض الموضوع.

فاذن نقول: انّ هذا العلم يبحث عن أحوال ذاتية للموجود المطلق، و من جملة أحواله أقسامه الذاتية - كالمقولات - و أقسام أقسامه الذاتية - كأنواع المقولات - و أنواع أنواعها حتّى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم، سواء كان ذلك التخصيص جزء التخصيصات و التقسيمات التي لا يجوز بعده تخصيص، أم لا. فالأول: كالجسم القابل للحركة و السكون، فأنه قسم من الأقسام الأولية الذاتية للموجود بما هو موجود يحدث معه موضوع الطبيعي، و لا يمكن أن يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم أخصّ خصوصاً منه إلّا بلحوق عارض غريب من تغيّر أو تكمّ، فيصير المخصوص به أمراً طبيعياً أو تعليمياً لا يجوز أن يكون من أحوال الموجود بما هو موجود، و لا البحث عنه داخلياً في العلم الأعلى.

و الثاني: كالكمّ المطلق، فأنه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكمّ و غير الكمّ. و هو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود، تكون الأقسام الأولية الحاصلة منه أخصّ خصوصاً من الكمّ المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب، كقسمة الموجود المطلق الى كمّ متصل و غيره، بل الى مقدار و غيره، بل الى جسم تعليمي و غيره. فالجسم التعليمي مع كونه أخصّ من الكمّ المطلق بمراتب لكنّه هو أيضاً كالكمّ المطلق من الأقسام الأولية للموجود و من الأعراض الذاتية له؛ فإنّ جعله جسماً لا يتوقّف على جعله مقداراً، و كذا جعله مقداراً لا يتوقّف على جعله كماً متصلاً، و لا جعله كماً متصلاً يتوقّف على جعله كماً مطلقاً، بل الكلّ بما يتحقّق بمجمول بجمل واحد موجود بوجود واحد. فاذن لا يجب فيها اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي أن لا يكون ما هو أخصّ منه من الأقسام الذاتية الأولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه، بل قد يكون و قد لا يكون.

فعل كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لأن يبحث عن أحواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلم اليه صاحب هذا العلم، وهو يأخذه و يتسلمه منه من^١ غير بحث و نظر، اذ ليس لصاحب علم جزئي أن يبحث عن وجود موضوعه و حد ماهيته، و الا لكان من تلك الحثية صاحب علم موقوف علمه، فالمهندس مثلاً اذا بحث عن وجود الكم المتصل و ماهيته صار من هذه الجهة عالماً الهياً لامهندساً^٢، انتهى.

و هي هنا أبحاث:

أحدها: ان ما ذكره في تعريف القسمة الأولية من أن لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الأقسام الى حقوق [ب - ٢٤] أمر خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الأجناس الى الأنواع، اذ في جميعها يحتاج الى حقوق الفصل بالجنس و هو أمر خارج عن ذات الجنس، و لعلّه أراد بالخارج ما لا يكون متحداً معه في الوجود بالذات؛ أو أراد أنه لا يحتاج في الانقسام الى قيام أمر خارج بالمقسم - كاحتياج انقسام الحيوان الى الأبيض مثلاً الى قيام البياض الذي هو أمر خارج عنه بخلاف انقسامه الى الانسان، فإنه لا يحتاج الى ذلك - أو أراد^٣ أنه لا يحتاج في الانقسام أن يلحقه أمر خارج سوى ما يقسم، لكن على هذا لا يصح^٤ اخراج قسمة الحيوان الى الأبيض و غيره و نحوه من القسمة الأولية؛ لأنها أيضاً لا تحتاج الى حقوق أمر سوى الأبيض بالحيوان، و أيضاً تخرج قسمة الجنس الى نوع النوع من القسمة الأولية، الا أن يقال أنه لا يحتاج الجسم مثلاً في صيرورته انساناً الى أن يصير حيواناً، و ستتكلّم عليه.

و ثانياً: ان حمل القسمة الأولية على المعنى الذي ذكرنا من الوجهين الأولين و ان كان يصحّح به كون قسمة الجنس الى الأنواع و أنواع الأنواع قسمة اولية، و قسمته

١. م : من

٢. تعليقه الهيات الشفاء / ١٣ - ١٤

٤. س : لا يصلح

٣. ص : م : يراه

الى الأصناف ونحوها غير أولية، لكن يشكل حينئذ القول بأن أنواع الأنواع أعراض ذاتية على ما هو المشهور من معنى المرض الذاتي في مقامنا هذا، و هو ما لا يكون لحوقه لأمر أعم أو أخص، و هو المفيد في المرام، لاكون القسمة اليها قسمة أولية؛ اذ ما هو المقرّر لزوم كون البحث في العلوم عن الأعراض الذاتية لموضوعها لاعن الأقسام الأولية له، لأن كون الجسم انساناً مثلاً يتوقف على كونه حيواناً على رأي الشيخ كما صرح به. و ما ذكره القائل من أن جعل الموجود جسماً «لا يتوقف على جعله مقداراً، و كذا جعله مقداراً لا يتوقف على جعله كماً متصلاً» الى آخره و ان فرض صحة ليس موافقاً لرأي الشيخ، و الكلام في كلامه.

و ثالثها: ان القسمة الأولية بأي معنى كان من المعاني المذكورة تخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة و السكون الذي هو موضوع الطبيعى، فلا يكون عرضاً ذاتياً له، و حينئذ يجب أن لا يصحّح موضوع الطبيعى في هذا العلم، و لا تخفى شناعته.

و رابعها: ان عدم امكان قسمة الموجود بعد الجسم القابل للحركة و السكون الى قسم يكون أخص منه بدون لحوق عارض غريب من تغيّر أو تكمّ أو نحوه على ما هو مراده غير مسلّم، اذ يجوز أن ينقسم الجسم القابل للحركة و السكون الى ما هو أخص منه من دون لحوق أمر غريب كانقسامه الى الحيوان و غيره، إلا أن يكون المراد الانقسام الذي يكون بقيد القابلية يدخل فيه، و ظاهر أنه لا مدخل له في تقسيم الموجود الى حيوان و غيره.

و خامسها: أنه لا نسلم أن قسمة الموجود الى قسم أخص من الجسم القابل للحركة و السكون الذي يحصل بسبب لحوق أمر غريب من تغيّر أو تكمّ يوجب أن لا يكون البحث [الف - ٢٥] عن هذا القسم في العلم الأعلى، بل الظاهر من كلام الشيخ

على ما سيجيء. أنه لا فرق بينه وبين المقدار والجسم التعليمي الأخص من الكمال المطلق في أنه^١ يجوز البحث عنها جميعاً في الالهي، لكن بشرط أن يكون البحث عن نحو وجودها الذي لا يفترق الى المادة.

والمحصل: أنه اذا لم يكن البحث على هذا الوجه، بل يكون عن أحوالها الأخرى الذاتية لها لم يميز أن يكون البحث عنها جميعاً في هذا العلم، بل في الطبيعي والتعليمي و اذا كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم، فالترقة بينهما لا يوافق رأي الشيخ.

و سادسها: أنه لم يظهر من كلامه أن القسمة يجب أن تبلغ الى مثل أي قسم حتى يصلح^٢ أن يجعل ذلك القسم موضوعاً لعلم آخر، و أي قسم لا يصلح له؛ ولم يعلم منا أنه ما السر في أن الکت المطلق يجب أن يجعل موضوعاً لعلم آخر و لا يبعث عن أحواله في العلم الأعلى؟ و القسم الذي تحته و أخص منه يمكن أن يبعث عنه في هذا العلم، و لا يجب أن يكون البحث عنه خارجاً عنه، مع أن هذين الأمرين مما يهتم في المقام و لا يظهر المقصود من دون تحققها.

و الحق كما ذكرنا سابقاً أنهم جعلوا طائفة من^٣ أقسام الموجود موضوعات لعلوم متعددة من الطبيعي و الخلق و التعليمي و المنطقي إما مقيداً بقيد أو لا، بناءً على تشعب الأنجات عنها و تكثرها. و الطائفة الأخرى التي ليست بتلك المنزلة أخذوه جميعاً و أدرجوها في علم واحد و بحثوا عن أحوالها في ذلك العلم، و جعلوا موضوع الموجود؛ اذ لا يصلح شيء سواه لذلك على ما ظهر من كلام الشيخ و ان لم يكن بين بعض من تلك الطائفة الأخرى و الطائفة الأولى فرق في كونها^٤ عرضاً ذاتياً بالنسبة

٢. ص، ك: بينها

٣. ق: - طائفة من

٤. ص، ك: كونها

١. ق: + هي

٢. ك: يحصل

٣. ق: مبتدأ

الى الموجود، بل إننا هما^١ جميعاً عرض ذاتي، أو ليساً جميعاً عرضاً ذاتياً له، لكن لما لم تكن لهذا البعض مباحث كثيرة. و رأوا^٢ الأولى أن لا يجعل علماً على حدة، فلذا اصطلموا في مقامنا هذا على أن يجعلوا العرض الذاتي الذي اشتهر بينهم أنه يبحث عنه في العلوم، بمعنى ما لا يحتاج عروضه للموجود الى أن يتخصّص تخصّصاً طبعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو منطقياً، حتّى يشمل جميع مباحث الطائفة الثانية، و لا يخرج منها شيء و ان لم يكن بالمعنى المشهور من أنه لا يكون عروضه بسبب أمر اعم أو اخص.

ثمّ لا ينبغي أنفه على هذا و ان صار موضوعات العلوم المذكورة من الموارد الذاتية للموجود فالبحث عنها بعنوان أن بعض الموجود جسم قابل للحركة و السكون أو أنه كمّ مطلق الى غير ذلك يكون من جملة العلم الأعلى، لكن الأقسام التي تحت هذه الموضوعات ليست كذلك، اذ لا يصدق على المقدار مثلاً أنه لا يحتاج الموجود في عروضه له الى أن يتخصّص تخصّصاً طبعياً أو تعليمياً أو نحوه، بل يحتاج في عروضه له الى أن يصير كمّاً مطلقاً هو تخصّص تعليمي، فأرادوا أن يتممّحوا الادخال مثل هذه المباحث أيضاً في العلم الأعلى، اذ لا يحسن جعلها^٣ علماً [ب - ٢٥] على حدة، و لا يمكن ادخالها في العلوم الجزئية، فقالوا: ان شيئاً اذا لم تكن عرضاً ذاتياً بهذا المعنى أيضاً للموجود يجوز أن يبحث عنه في هذا العلم، لكن بشرط أن يكون البحث عن أمر لا يتعلق بالمادة و نحوه مما يتعلق بموضوعات العلوم الجزئية، فبذلك اندرجت تلك المباحث أيضاً في هذا العلم.

يبانه: ان قولنا الموجود مقدار مثلاً الذي هو مسألة هذا العلم و ان كان المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر، رعاية لجعل موضوع العلم موضوع المسألة لا محمولها لعدم

٢. ص، ك، ج، د.

١. ق: بل اياهما

٣. م: تخصّصاً. و هكذا فيما بعد

٣. ق: رأوا / م: زادوا

٦. ق: جعلهما

٥. م، و: البحث

استقامته على ما ظهر فيها سبق، لكن لاشك أن المقصود الأصلي منه «أن المقدار موجود»، ففي الحقيقة البحث عن الموجود الذي لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم الأخرى الجزئية، فصح أن البحث ليس عن الجهة المتعلقة بالمادة والمقدار، فاندرج في هذا العلم بناءً على ما قالوا وتحلوا.

نعم إذا بحث عن المقدار باعتبار الحالة التي تكون له من حيث هو مقدار، فلا يجوز أن يكون داخلياً في هذا العلم، بل يكون [١]: أمّا من أجزاء العلم التعليمي ان لم يخرج المقدار عنه، و لم يجعلوه علماً على حدة بناءً على^١ تكثر الأبحاث المتعلقة به، [٢]: أو يكون علماً تحته ان أخرجه منه كما أخرجوا الكم^٢ عن الآهي.

وهذا كله بناءً على ما ذكرنا من أن هذه المباحث ليست من المباحث العقلية التي تكون بناؤها على المقدمات البرهانية، بل من الأمور الاستحسانية، فلاحجر فيما فعلوه ومنعوه، ولا منع فيما فعلوه؛ لأنّته ليس ممّا لا يستحسن في نظر العقل، بل هو موافق ملائم له، كما لا يخفى.

ولقد أشبعنا الكلام في هذا الباب حتّى صار مظنة الاطناب والاسهاب^٣ حذراً؛ وشفقة على الطلاب، لئلا يزول قدمهم عن صوب^٤ الصواب، اذ كلفهم في هذا المقام لا يخلو عن قسط صالح من الشك والارتباب؛ ومع هذا كله قد بقي بعد خباياها في زواياها، و سنعود الى تفحصها ان شاء الله تعالى.

[٧/١٥] قوله: وكذلك في غير ذلك.

أي: يبحث عن أقسام الموجود حتّى يبلغ الى تخصّص يحدث معه موضوع الخلق والمنطقي فيسلّمه اليها.

٢. في: لكم

٤. حذراً: مطلقاً

١. ص، ك: + عدم

٣. الاسهاب: الاطالة

٥. الصوب: الجهة

[٦/١٥] قوله : وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ له فنبحث عنه ونقرر حاله. وكان في بعض النسخ: «و كالمبدأ له». فعل النسخة الأولى: يكون ما قبله مبتداء و «كالمبدأ له»^١ خبر للمبتداء و على هذا الضمير المستتر في «يبحث» أما راجع الى الطبيعى و الرياضى، وإما الى هذا العلم.

فعلى الثانى: يكون المعنى أن «ما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ» للطبيعى و الرياضى، فيبحث هذا العلم عنه و يقرر حاله لا الطبيعى و الرياضى؛ لأنه لم يصل بعد الى حد موضوعها. و على الأول يكون «هذا» المبتداء و الخبر جملة معترضة، و المعنى: أنه اذا حدث موضوع الطبيعى و الرياضى فيسلمه الى الطبيعى و الرياضى، فيبحث الطبيعى و الرياضى عنه و يقرر حاله.

و قد اعترض فيما بين أن قبل التخصيص كالمبدأ له و ان كان بعد التخصيص [الف - ٢٦] موضوعاً.

و أما «كالمبدأ» من المبتداء و حينئذ «فنبحث» خبر المبتداء، و الضمير المستتر فيه راجع الى «هذا العلم»، و لا يمتثل رجوعه الى الطبيعى و الرياضى. و على النسخة الثانية العطف للتفسير، و قوله: «فيبحث» خبر المبتداء و الضمير المستتر راجع الى «هذا العلم».

[٧/١٥] قوله : فتكون اذن مسائل هذا العلم

قيل: «المباحث الموردة» في هذا العلم أصنافها كثيرة، لكنّها مندرجة في ثلاثة مجامع:

أحدها: البحث عن أسباب الوجود، تندرج فيه مباحث العلّة و المعلول، و اثبات

المفارقات العقلية. و اثبات المبدأ الأول للوجود، و اثبات المادّة الأولى و الصورة^١ المتنوّعة للأجسام، و اثبات الغايات للطبائع، و اثبات الأجسام الفلكية و نفوسها و عقولها التي هي غايات حركاتها؛ فإنّ جميع هذه المسائل يبحث عن مبادي الوجود. و ثانيها: هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة، والقوّة و الفعل، و التامّ و الناقص، و القدرة و العجز، و التقدّم و التأخّر، و القديم و الحادث و غير ذلك. و قد سبقتنا الإشارة الى أنّها بأيّ وجه تكون من العوارض للوجود مع أنّه ليس في الخارج بحسبها عارضية و معروضية^٢ بين شيئين، و الحقّ أنّ كونها من العوارض إنّما يكون باعتبار من الذهن و ضرب من التحليل، كالذي يقع بين الماهية و الوجود، فهي كالوجود زائدة عن الماهيات، خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها. و ثالثها: البحث عن أقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية، أعمّ من أن تكون موضوعات لها أو غير ذلك، و ليس يجب أن يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي، بل من حيث وجودها في ذاتها و تقرّرها في نفسها، لكن يلزمها أن تكون من المبادي للعلوم الجزئية.

بقي ههنا سؤال، و هو أنّ مباحث الماهية و جنسها و فصلها وحدّها و أنّها هل هي^٣ موجودة أم لا، و أيّ وجودٍ يخصّها^٤ من مسائل هذا العلم و خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة غير مندرجة فيها؟ فلم لم يذكرها^٥ الشيخ ههنا؟ و يمكن الجواب فيه بأنّ الفرض ههنا ليس في بيان الحصر، بل الإشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم. أو بأنّ الاصل في الأشياء هي وجوداتها لاماهياتها، فالبحث عن الماهية و أجزائها ليس بالاصالة، بل على وجه التطفّل^٦، انتهى. و لا يخفى أنّ الأولى جعل مباحث العلّة و المعلول من بحث العوارض لا من بحث

١. م: عارضه و معروضه

٢. م: + هي

٣. تعلية الهيات الشفاء / ١٤

١. ق: الصور

٢. ك: هي

٣. ك: يذكره

الأسباب. ثم السؤال الذي أورده لانتجاء له؛ لأن الماهية الجنسية و الفصلية و الحدية أيضاً من عوارض الوجود^١ كالوحدة و الكثرة و نظائرها^٢، و الجواب الأخير الذي ذكره إنما هو على أصوله.

[١٥/١٠] قوله : و أول الأمور في العموم

كان مراده أن الوجود و الوحدة أولى المعاني العامة المفهومة من الأشياء، اذ ليس شيء أقدم تصوراً [ب - ٢٦] منها.

قيل: «و يمكن أن يقال في وجه التسمية أن لهذا العلم تقدماً بالطبع على سائر العلوم الفلسفية، لأن مبادي تلك العلوم إنما تثبت في هذا العلم، و هذا الوجه أوفق؛ لأنه يثبت تقدمه من حيث كونه علماً، لامن حيث المعلوم به فقط، كما في الوجه الأول»^٣، انتهى.

[١٥/١٧] قوله : فأنما يبحث فيه عن معني

قد مر الكلام فيه مفصلاً.

[١٥/١٧] قوله : بل الأمور المبحوث عنها فيه

تفصيل و توضيح للمقام.

[١٦/٩] قوله : و كما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها

اعلم أن الأمر في العلوم الرياضية أسهل مما هيئنا، اذ الاشكال الذي يرد في علم

الرياضي هو أن موضوع الرياضي قد تقرر أنه الكم المتصل والمنفصل. وبالمجمله المعني الذي لا يكون متحددًا في النفس بالمادة وان كان في الخارج محتاجاً إليها، مع أن موضوع علم الهيئة الذي هو أحد أجزائه السماء والكواكب وهما متحددان في النفس أيضاً بالمادة.

و يدفع ذلك الاشكال بأن في الهيئة وان كان تبحث عن السماء والكواكب، لكن ليس المنظور جسميتها بل مقدارهما، والأحكام والأحوال التي تثبت لها إنما هي من جهة المقدار، حتى أنه لو فرض^١ أنه تكون أجسام أخرى بدلها لكان تلك الأحكام والأحوال بمالها، ففي الحقيقة البحث في الهيئة أيضاً عن المقدار الذي لا يتحدد بالمادة، فلا اشكال.

و أنت خبير بأن في هذا ليس زيادة تكلف ولا يختل شيء من مقرراتهم في هذا الباب من لزوم^٢ كون البحث في العلوم عن عوارض موضوعه الذاتية، وكون العرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى أمر أعم أو أخص أو غير ذلك، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ إذ فيه يصعب الاشكال ويتغير حكمه^٣ مع الزام رعاية ضوابطهم وقواعدهم المقررة.

بيانه: ان في هذا العلم الذي قرروا أن موضوعه الموجود من حيث هو يبحث عن أشياء مثل الواجب تعالى، والعقول والنفوس الفلكية، والمادة والصورة، والكمي والجزي، والقوة والفعل، والحركة والسكون، والكم والمقدار، ونحو ذلك، وبحته عن هذه الأشياء على وجهين:

أحدهما: عن وجودها؛ والآخر: عن أحوال أخرى غير الوجود، سواء كان كيفية الوجود أو غيرها. و في كثير^٤ من هذه الأبحاث ما يلزم اشكال يشكل

٢. ق.: لزوم

٤. ق.: كون

١. ق.: لو فرض

٣. م.: حله

٥. ق.: ما

التفصلي^١ عنه مع الالتزام^٢ المذكور، مثلاً يقول البحث عن العقل من حيث وجوده في هذا العلم كيف هو؟ فإما أن تكون المسألة أن العقل موجود، أو أن بعض الموجود عقل؛ فعلى الأول تلزم الإيرادات الثلاثة التي نقلنا سابقاً عن غيات الحكماء.

فإن التزم أحد أن البحث بهذا الوجه فلا بد أن يقول: أنه لانسلّم أن الموضوع في العلم لا يكون محمولاً في المسألة، ولا فساد في أن تكون المسألة أن شيئاً ما داخل في موضوع [الف - ٢٧] العلم، وما قالوا: إن البحث في العلم لابد أن يكون من حال موضوع العلم ليس على إطلاقه، بل لابد أن يكون إما من حال موضوع العلم أو من حال أنواعه و أنواع أنواعه^٣ أو عوارضه^٤ أو نوع عوارضه على ما فضلوه في محله.

ولا يلزم أن تكون النوعية أو العرضية معلومة قبل البحث حتى يبحث عن حال النوع أو العرض الذاتي، بل يكفي كون النوعية و العرضية ثابتة في الواقع و معلومة بهذا البحث كما في هذه المسألة، إذا العقل نوع للموجود في الواقع. و بهذه المسألة يعلم نوعيته لنا و لاحقاً فيه.

و ما يلزم حينئذ من كون الموجود محمولاً على العقل مع أنه ليس من عوارض الذاتية، فإما أن يقال تخصص^٥ المحمول بالموضوع حتى يصير عرضاً ذاتياً - كما قاله بعضهم - أو يقال لا يلزم أن تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتياً لموضوعاتها، بل القدر اللازم أن لا يتجاوز عموم محمولاتها عن موضوع العلم، و هي هنا كذلك. و لاشك أن كل هذه مما تأباه ظواهر كلماتهم و قواعدهم المشهورة المقررة.

و على الثاني يرد أن العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود، لأنه أخص منه، و البحث لابد أن يكون من العوارض الذاتية.

فلو قيل في الجواب -: إن العرض الذاتي لا يلزم أن لا يكون أخص، بل يجب أن

٢. م : الالتزام

٤. ق : اعراضه

١. س : التفصلي

٣. ق : - و انواع انواعه

٥. م : تخصص

لا يكون لحوقه لأمر أخص - يرد عليه: ان هيناً كذلك، اذ الموجود ما لم يصير جوهرأ لم يصير عقلاً - على ما هو رأي الشيخ - فلا بد أن يقال: ان العرض الذاتي المراد هيناً ليس العرض الذاتي المشهور، بل المراد به ما يحتاج لحوقه الى أن يتخصص الموجود تخصيصاً صار به موضوع أحد^١ من العلوم التي تحت هذا العلم. ولا يخفى ما فيه من التكلف أيضاً.

وأما البحث عن الأحوال الآخر للعقل فأمره^٢ من جهة تصوّر المسألة سهل^٣، اذ نقول: المسألة أن العقل كذا، ولا حرج فيه لما يقرّر أن موضوع المسألة قد يكون نوع موضوع العلم، لكن يلزم اشكال من حيث أنه اذا جوزتم أن يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم فجميع المسائل العلوم الأخرى تصير مسألة لهذا العلم، اذ لا فرق بين أن يقال ان^٤ العقل كذا وان الجسم كذا.

ولا يخفى أن نظير^٥ هذا الاشكال يرد على التقدير الأول أيضاً، والجواب الذي ذكره آخرأ يجري فيه أيضاً بأدني تصرف.

ثم لو قيل حيثئذ: ان ما جوزوه من كون نوع الموضوع موضوع المسألة انما هو اذا لم يقيد بقيد عرضي، والجسم الذي موضوع الطبيعي قد قيد^٦ بقيد عرضي وهو قابلية الحركة والسكون، فلذا كان^٧ مباحته خارجة عن مباحث هذا العلم، و مباحث العقل داخلية.

فنقول قد اختلفت في اخراج المباحث الطبيعية، لكن ما نقول في المباحث الرياضية، لأن الكم الذي هو موضوع الرياضي لم يقيد بقيد عرضي، فلا فرق بينه و

١. ق: - أحد م. ٢. - و

٣. يمكن أن يقرأ ما في ق: فائدة / ص، ك: - فامره

٤. ق: تصوير م. ٥. - ان

٦. ق: ص، ك: ينظر ٧. ك: يقيد / م: - قيد

بين العقل.

فلا بد^١ في الجواب أن يتمسك بما أشرنا [ب - ٢٧] إليه^٢ سابقاً من أن طائفة من بعض أنواع الوجود وأقسامه لما رأوا أن لها مباحث^٣ ومطالب^٤ متشعبة إما مقيداً أو مطلقاً، فجعلوا مباحث كل منها علماً على حدة؛ فالأنواع التي للوجود ما لم يصل تخصصها^٥ الى أحد من هذه الطائفة كان البحث عن أحوالها داخلياً في هذا العلم، وما وصل تخصصه^٦ إليه أو كان تحته كان البحث عن أحواله خارجاً عنه. هذا هو الكلام في العقل وأضرابه.

وأما الكلام في الكلي والجزئي ونحوهما من الأشياء التي يقال أنها عوارض الموجود، فالبحث عنها أيضاً يمكن أن يكون على وجهين كما ذكرنا والكلام^٧ فيها^٨ على قياس ما مر في^٩ العقل بعينه، لكن الفرق أن هناك كنا نقول: أنه من أنواع الموجود، و ههنا نقول: أنها من العوارض الذاتية له، وقد تقرر أن موضوع المسألة قد يكون العرض الذاتي لموضوع العلم، و حينئذ في تصحيح كون هذه الأشياء أعراضاً ذاتية نحتاج الى أن نقول العرض الذاتي المراد ههنا ما لا يحتاج الموجود في لحوقه الى أن يتخصص تخصصاً^{١٠} طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك من العلوم الجزئية. وقد بقي الكلام في نحو الحركة والسكون ونحو المقدار. أما المقدار: فالبحث، ان كان عن وجوده فالأمر فيه مثل ما ذكر، لكن الاشكال الذي كان يرد هناك على ما أشرنا اليه و كان يدفع بما قلنا لا يندفع ههنا بذلك، اذ وصل تخصص^{١١} الموجود عند

١. ق : + ان

٢. ق : + ان

٣. ك : مباحث

٣. ك : + جهة

٤. م : تخصيص

٥. م : تخصصها

٥. ن : فيها

٦. ق : - كلام

٦. م : تخصيصاً

٧. ق : - لم

٨. م : تخصيص

المقدار الى الحد الذي تجاوز عن موضوع العلم الرياضي، فيحتاج الى تكلف آخر بأن يقال كما قال الشيخ أنه يعتبر في هذا العلم أن تكون الأحوال التي يبحث عنه في هذا العلم غير متعلقة^١ بالمادة و المقدار و غيرها من موضوعات العلوم الجزئية، و الوجود كذلك. و لاجل في أن يكون موضوع المسألة مما يتعلق بتلك الأمور.

و لا يخفى أنه على تقدير أن تجعل المسألة بعض الموجود مقدار لابد أن يتكلف بما ذكرنا سابقاً من أن في الظاهر - و ان كان صورة المسألة هكذا - لكن في الحقيقة الأمر بالعكس، فصح أن الحال التي^٢ تثبت ليس مما يتعلق بالمادة و غيرها من الأمور، و لا يخفى أنه على تقدير أن تجعل المسألة هكذا في تحقيقه الأمر بالعكس، فصح أن الحال التي تثبت ليس مما يتعلق بالمادة و غيرها من الأمور^٣ المذكورة، و ان كان عن أحواله الأخرى فظهر أيضاً بالمقايضة، و كذا حال الحركة و السكون.

فصار حاصل الكلام أن في هذا العلم يجوز أن يبحث عن حال جميع أفراد موضوعه الذي هو الموجود و عن حال جميع عوارض الذاتية لكن على تفصيل، و هو: أن هذه الأفراد و العوارض ان لم يبلغ تخصّصها الى حد - وصل الى موضوع الطبيعي و التعليمي و غيرها من العلوم الجزئية و ما يتعلق به - فيجوز البحث عن وجوده و سائر أحوالاته، اذ يجوز البحث عن حال أفراد موضوع^٤ العلم بأي وجه كان. و أمّا اذا بلغ الى ذلك فعينئذ و ان كان البحث عنها في هذا العلم جائزاً و موافقاً لما قرروه في أمر موضوع العلم، و كان يمكن أن يجعل جميع مسائل العلوم المحكية من [الف - ٢٨] أجزاء هذا العلم، لكن لما ذكرنا من أنهم رأوا أن لطائفة منها أحوالاً متشعبة^٥ أخرجوا أحوالها من هذا العلم تسهيلاً للضبط و تنشيطاً للنفس لما في التفنن

٢. كذا و ما بعده.

١. م: متعلق

٣. ق، م: و لا يخفى... الامور

٤. ص، ك: فبقت / ص: + الذي هو الموجود و عن حال جميع عوارضه.

٥. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: متشعبة / م: + بما

من النشاط و دفع الملل، و مع ذلك لم يخرجوا جميع أحوالها منه، بل الأحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة. و أمّا الأحوال التي لم تتعلق بها بل كانت أعمّ منها^١ فيثبت^٢ في هذا العلم. هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام. و هو الموفق لكلّ مرام.

[١١/١٦] قوله : فقد ظهر و لاح أنّ الغرض في هذا العلم أي شيء.

و هو البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود.

[١٣/١٦] قوله : و هذا العلم يشارك الجدل و السوفسطية^٣ من وجه ...

قال الشيخ في الفصل الأول من الفن السابع من المنطق: «إنّ المغالطين طائفتان، سوفسطائي و مشاغي^٤. فالسوفسطائي [هو الذي] يترائي بالحكمة، و يدّعي أنّه مُبرهن [و] لا يكون كذلك، بل أكثر ما يناله أنّ يظنّ به ذلك. و أمّا المشاغي^٥ فهو الذي يترائي بأنّه جدلي، و أنّه أنتما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة و لا يكون كذلك [بل أكثر ما يناله أنّ يظنّ به ذلك].

و الحكميم^٦ بالحقيقة هو الذي اذ قضى بقضية يخاطب بها نفسه غير نفسه، [يعني] أنّه قال حقاً و صدقاً، فيكون قد عقل^٧ الحقّ عقلاً مضاعفاً، و ذلك لاقتذاره على قوانين^٨ تميز بين^٩ الحقّ و الباطل، حتّى اذا قال قال صدقاً فهذا هو الذي اذا فكّر و قال أصاب، و اذا سمع من غيره قولاً كاذباً أمكنه^{١٠} اظهاره، و الأوّل بحسب ما يقول، و

١. م : منهما

٣. في المصدر : و السفسطة

٥. ق و أكثر النسخ : مشاغبين

٧. م : الحكم

٩. م : ك : قولين / م : - : قوانين

١١. م : امكن

٢. م : ك : فثبت

٤. ق : من و هكذا بعض النسخ

٦. ق و أكثر النسخ : المشاغبين

٨. م : جعل

١٠. أكثر النسخ : متميزين

الثاني بحسب ما يسمع»^١، انتهى.

و الذي يفهم منه أنّ السوفسطائي المستعمل في هذا المقام ليس ما هو المشهور من أنه من ينكر الضروريات، بل من يترأى بالحكمة و يدعى أنه مبرهن^٢ و لا يكون كذلك، و عدم كونه كذلك يمكن^٣ أن لا تكون المقدمات التي يدعيها حقة بل كاذبة، لكن الظاهر أنه اذا كانت مقدماته كاذبة و لم يعلم بكذبها، بل يعتقد بصحتها و كان عند نفسه يريد الحكمة و العلم بمقتضى الأشياء لا أن يراها الناس كذلك، فلا يكون سوفسطائياً بهذا المعنى الذي أراده الشيخ كما يفهم من^٤ ظاهر العبارة، أو تكون حقة لكن ليست مما اعتقدها ذلك الرجل إما بالبدية^٥ أو بالبرهان، بل أمّا يقول بها عند الناس ليعتقدوا فيه الحكمة^٦ و الكمال، و لم يكن عنده ثابتة محققة^٧.

و من ههنا ظهر أنه لا يلزم أن يكون السوفسطائي بهذا المعنى مغالطاً أيضاً بالمعنى مشهور، و هو الذي يأتي بالمقدمات الباطلة، بل يجوز أن تكون مقدماته حقة كما ذكرنا. و تقسيم^٨ الشيخ المغالطين الى القسمين المذكورين، كأنه لم يأخذ المغالطة فيه بالمعنى المشهور. و قس على ما ذكرنا حال المشاغبيين^٩ أيضاً.

ثم إنّ الظاهر أنّ الجدلي الذي ذكره الشيخ ههنا ليس المشاغبي الذي ذكره في المنطق، بل مراده الجدلي الواقعي، لا الذي يترأى أنه جدلي، فافهم!

[١٦/١٤] قوله : أمّا مشاركتهما فلأنّ ما يبحث في هذا العلم لا يستكمل فيه [ب - ٢٨] صاحب علم جزئي

١. الشفاء، السفسطة / ٥-٦

٢. ص، ك : + أن يكون

٣. ك : - أما بالبدية أو

٤. ص : مخصصة

٥. م : المشاغبي

٦. ق : برهن

٧. ص : عن

٨. ق : بالحكمة

٩. ص : فتقسم / م : فيقسم

الظاهر من هذا الكلام أن غرضه بيان مشاركة الفلسفي والجدي والسفسطائي، والظاهر من كلامه الأول وهو قوله: «و هذا العلم يشارك الجدل»^١ الى آخره، أن الغرض مشاركة العلوم ومخالفتها، والأول هو الأول؛ اذ ظاهر أن السفطة ليست^٢ علماً على حدة حتى يبين مشاركته ومبائنته لهذا العلم، بل العلم ليس إلا هذه العلوم المتعارفة، ومن ينظر فيها ويتكلم بها من طريق العلم واليقين وأراد منها تحصيل لكامل فهو صاحب هذه العلوم، ومن لم يكن كذلك فهو سفطي. وكذا الجدل ليس علماً على حدة، بل الجدل هو المقدمات المشهورة في أي علم كان يستعمل. وحينئذ فالظاهر بيان النسبة بين الفلسفي والجدي والسفسطائي، لأن الفلسفة والجدل والسفطة كما هو مفاد العبارة الثانية فلنحمل العبارة الأولى أيضاً عليها حتى تتوافق^٣ أجزاء الكلام هذا.

وقد قال غياث الحكماء: «قيل أن الجدي والسفطي يتكلم في مسائل هذا العلم وحاصل المخالفة أنهما يتكلمان في العلوم الجزئية وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها. أقول: حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل؛ اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين أربابها ومن يتكلم فيها، والذي أظنه أن يكون غرض الشيخ من وجه المشاركة أن مسائل الجدل قد تكون بعينها مسائل هذا العلم، ولا يختلفان في الموضوع، و جهة البحث و جهة المخالفة أن شيئاً من مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل العلوم الجزئية بخلاف الجدل. وقوله: «الفيلسوف الأول من حيث انتبه فيلسوف الأول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية» اشارة الى هذا، وكيفية الاشارة لا يخفى سبباً اذا لوحظ قوله: «ما يبحث عنه في هذا العلم». ولا يحتمل أن تحمل عبارة صاحب القيل على ما أشرنا اليه بوجه يفيد الغرض، اذ^٤ ليس في عبارته دلالة بوجه

على وجه التكلم، فظاهر أن مطلق متكلم يتكلم في علمين لا يوجب مشاركة العلمين في المسائل، و إلا تلزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية، اذ الجدلي يتكلم فيها. قوله: «ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي» قرينة جلية على أنه لم يرد بالمشاركة والمخالفة ما أطلق صاحب القيل؛ فإن إطلاقه مضراً بثبوت^١ الغرض، ومع هذا صريح في خلاف المراد، ولا يخفى عليك جريان مثل هذه المشاركة المخالفة في سائر الصنائع، والعلم المستقى بالكلام قد يشارك هذا العلم بوجهه ومخالفة بوجهه^٢، انتهى.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأنك قد عرفت أن الظاهر أن المراد بيان المشاركة والمخالفة بين الفلسفي وبين الجدلي والسوفسطيقي لا بين العلوم، اذ ليس للآخرين علم برأسه كما هو الظاهر، فأولى العبارتين من الشيخ الدالة على الثاني أولى بالتأويل من الثانية الدالة على الأولى.

وأما ثانياً: فأننا سلمنا أن المراد بيان المشاركة والمخالفة بين العلوم، لكن لا يخفى أن كلام القائل (الف - ٢٩) لا يأبى أصلاً عن تطبيقه على ما ذكره غياث الحكماء، وما قاله في توجيهه أنه لا يحتمله بوجه فواه^٣ جدالاً، لاحاجة الى التعرض لجوابه.

[١٧/١٦] قوله: «و أما مخالفتة للجدل خاصة ببالقوة».

قيل: «و اعلم أن بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه آخر، وهي: المخالفة بحسب الغاية، فغاية الحكمة هو تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع، والغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام»^٤، انتهى.

٢. ق: بوجه

١. ق: مقوّت وهكذا بعض النسخ.

٤. كذلك في النسخ والصحيح: «فواره» أي ناطق

٣. لطائف الاشارات ١٣ / ب و ١٤ الف

٥. تلميح الهيات الشفاء / ١٦.

[الفصل الثالث]

[في منفعة هذا العلم ومرتبه واسمه]

[١٧/٤] قوله : فيجب أن تكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا
قال غياث الحكماء : « كتب بعض المعاصرين بخطه في حاشية نسخة من نسخ
الكتب: أنته ما سبق في علوم أوردها ما قبل هذا ما أشار اليه، نعم سيقول بعد هذا
الخبر مايتشوقه الكل، ولعله لكونه في ذكره التبس عليه، فظن أنته سبق. و يحتمل
أن تكون كتابة هذا الفصل بعد سائر الفصول، فحسب أنته ذكره في العلوم السابقة؛
لكن هذه مناقشة سهلة، لا يؤاخذ مثله بمثلها^١.
و العجب من عدالة هذا القاضي العدل كيف؟ أتكل على شهادة النبي من غير
حصر و من تفحص و تصفح وجد ما أشار اليه من غير موضع على أنته لانحص في
عبارته على أن هذا مذكور في كتابه هذا ما قبل هذا^٢.

[١٧/٨] قوله : فقد علمت أن العلوم كلها مشترك^٣ في منفعة واحدة ...
ظاهره أن تحصيل كمال النفس منفعة العلوم والخير الذي تكون تلك المنفعة

٢. لطائف الاشارات / ١٤ الف و ب.

١. ص : + انتهى مخالفته

موصلة اليه السعادة الأخروية. و الظاهر من كلامهم في مواضع أخرى أن ليس في الآخرة كما يحصل من العلوم، بل العلوم نفسها في الآخرة هي الكمال الذي يلتذ به^١، و إنما يلتذ به في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن و الاشتغال بالمحسوسات، فكان المراد أن تحصيل العلوم في هذه النشأة يكون سبباً لبقيائها في الآخرة، و تكون سعادة التي هو الخير^٢ فيها، فصح إطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار.

[١٢/١٨] قوله : هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية.

المراد بها المبادي التصديقية.

[١٤/١٨] قوله : و التحقيق^٣ لماهية الأمور المشتركة فيها و ان لم تكن مبادي.

كان المراد تحديد الأمور المشتركة و تعريفها كما في المبادي التصورية، و الأمر المشترك الذي ليس مبدءاً كأنه من قبيل الأمور التي يستعمل في العلوم للافادة و الاستفادة مثلاً و ان لم يكن من المبادي التصورية، و مثلها كثيرة.

[٢/١٩] قوله : فلأن كثيراً من الأمور المسلّمة في هذا

هذا الوجه مما لا يكاد يتم لانعكاسه، لأن مبادي الطبيعي و الرياضي أيضاً تؤخذ من هذا العلم. و الأولى أن يقال كما في شرح الاشارات^٤ أن المحسوسات أقدم و أعرف بالنسبة إلينا، فالمتناسب لباب التعليم تقدّم أحوالها.

١. ك : و إنما يلتذ به

٢. ص، ك : . ألتي هو الخير

٣. في المصدر : التحقق

٤. قارن : شرح الاشارات، ج ٣ / ٥

[٥/١٩] قوله: وأما الرياضية، فلأنّ الغرض الأقصى

كان المراد بالأقصوية: الأقصوية الاضافية، والآ فعرفة الباري تعالى ذاته أجلّ من [ب - ٢٩] معرفة تدبيره و سائر ما ذكر^١.

[١٥/١٩] قوله: فنقول إنّ المبدأ للعلم^٢ ليس أنّما يكون مبدءاً، لأنّ جميع المسائل تستند^٣ في^٤ براهينها^٥ اليه بفعل أو قوّة

كانته أراد بهما الاستناد القريب و البعيد. ثمّ الناظرون في هذا الكتاب حملوا كلام الشيخ كما هو الظاهر على أنّه ثلاثة أجوبة، أحدها: هذا الثاني: قوله: «ثمّ قد يجوز» الى آخره؛ و الثالث: «على أنّه» الى آخره. و ستتكلّم عليه ان شاء الله تعالى، و معني هذا الوجه ظاهر، غني عن البيان.

[١٨/١٩] قوله: ثمّ قد يجوز أن يكون

هذا ثاني الوجوه، و المراد منه: أنّه يجوز أن تكون في العلوم مسائل لا تكون براهينها - أي مباديها - مأخوذة من علم آخر على سبيل التسليم و الوضع، أي تكون نظرية مبيّنة في العلم الآخر بالبرهان، بل يجوز أن تكون مقدّمات براهينها^٦ بديهية لا برهان عليها.

و قد قيل: «ثاني الوجوه، و هو أنّ المسألة من أحد العلمين التي^٧ يستعمل وضعاً في العلم الآخر لا يلزم أن يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه، بل يجوز أن يكون وضعها فيه [تسليماً] مجرداً عن البرهان، فلا يلزم دور مع اشتراك المسألة»^٨.

٢. م: للتعليم

٤. م: في

٦. ص، ك: مقدّماتها

٨. تعليقات المسائل الشفاء / ١٧ / ٤: مسألة.

١. ق: ذكر

٣. ق: يستفيد

٥. ص، ك: في براهينها

انتهى.

و هذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لا يفهم له محصل أصلاً، كما لا يخفى.

[١/٢٠] قوله : على أنه إنما يكون مبدأ العلم [مبدءاً] بالحقيقة

هذا ثالث الوجوه و كان المراد منه أن المبدأ الحقيقي هو الذي يفيد لم الشيء، و أما الذي لا يفيد اللّم بل الإنّ فليس مبدءاً حقيقياً بل مبدئية، كما يقال: إنّ الحسّ مبدءاً للمحسوسات، إذ ظاهر أنه ليس مبدءاً حقيقياً لها، بل إنّما يعلم و يعرف وجودها منه، فكذا المبدأ الذي يفيد الإنّ ليس مبدءاً حقيقياً، بل إنّما يفيد العلم بوجود الشيء فقط كالحسّ.

و محطّ الجواب: كآنته على هذا يقول أن المبدئية الحقيقية ليست بين هذا العلم و العلمين الآخرين حقّ يلزم الدور، بل هذا العلم مبدأ حقيقي لها، لأنّه يفيد اللّم فيها، و ذلك العلمان مبدءان مجازيان، لأنّهما يفيدان الإنّ فيه، و سيجيء الكلام فيه.

و قد قيل: «هذا ثالث الوجوه، و هو: أنّه قد يتفق لمسألة واحدة برهانان من علمين مختلفين، أحدهما: برهان إنّ يعطي الوجود و لا يعطي علّة الوجود، و ثانيها: برهان لمّ يعطي لمية الوجود و علّيته^٢، و اطلاق المبدأ فيه على الحقيقة، و في الأوّل ليس على الحقيقة، و اعطاؤه كاعطاء الحسّ لوجود الشيء دون حقيقته و علّته.

مثال ذلك: إنّ المهندس و الطبيعي ينظران في كرتة الفلك، أمّا المهندس فيقول: إنّ الفلك كروي، لأنّ أقطاره من جميع الجوانب متساوية و محاذيات أجزائه لنقطه كذا متشابهة. و مبدأ هذا البرهان من الحسّ و هو ليس بمبدأ حقيقي، و أمّا الطبيعي فيقول: إنّ الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته و سكونه على هيئة، فهبته سكونه

غير مختلفة، لأنّ القوة^١ الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة (الف - ٣٠). فنظر^٢ هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علته المتقومة ونظر ذاك من جهة كمية الفلك، وهو معلوله المتقوم به. ومبدأه المعلول أمّا يعطي العلم بعلة ما، ومبدأية العلة أمّا تعطي العلم بالمعلول بخصوصه، فلو فرض مطلوب واحد ثبت في أحد العلمين الطبيعي برهان إن، وفي علم آخر كالإلهي برهان^٣ لم، وأخذ المعلوم بالوجه الأول في بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور، ولا مبدأية الشيء لنفسه على الحقيقة^٤، انتهى.

و فيه نظر، لأنّ غاية ما ذكره على تقدير صحته أنه يجوز أن تكون مسألة واحدة مبدءاً لنفسها إذا كان فيها جهتان بأن فرض أنها أثبتت^٥ في علم بطريق الإن، ثم أخذت في علم آخر وجعلت مبدءاً لاثباتها بطريق^٦ اللّم، وهذا غير نافع في المرام أيضاً^٧ إذا كان^٨ الشبهة باعتبار أنكم ذكرتم أنّ هذا العلم مبدءاً للطبيعي والتعليمي، وأنتم أيضاً مبدءان له وهو يستلزم الدور؛ وحينئذ نقول ما ذكرتم في الجواب لا يدفعه أصلاً^٩؛ إذ^{١٠} حاصله^{١١} أنه يجوز أن تكون مسألة مشتركة بين هذا العلم والطبيعي مثلاً تثبت في الطبيعي بالبرهان الإلّهي جعلت في هذا العلم مبدءاً لاثباتها بالبرهان اللّقي، ولا دور فيه، وهذا كما تري، إذ الدور باقٍ بحاله؛ لأنّ الدور ليس باعتبار مجرد كون الطبيعي مبدءاً للإلهي، بل باعتبار التماكس في المبدأية؛ وحينئذ نقول هذه المسألة المفروضة لابد أن تكون باعتبار كونها من الإلهي أيضاً مبدءاً

١. م : بال قوة

٢. تعليلها الهيئات الشفاء / ١٧ - ١٨

٣. م : لطريق

٤. كذا

٥. م : إذ

٦. م : بال قوة

٧. ك : ببرهان

٨. م : البت

٩. ن : أصلاً

١٠. ص : ك : أصلاً

١١. ك : حاصله إذ

لنفسها باعتبار كونها^١ من الطبيعي، فيلزم الدور ضرورة. فالصواب أن يحمل الجواب على ما ذكرنا.

و محضه: أن مسائل هذا العلم يعلم إنتيتها من الطبيعي و الرياضي - أي يكون العلم بها حاصلًا من الطبيعي و الرياضي - و مسائل الطبيعي و الرياضي لا يحصل العلم بهما من هذا العلم، بل إنما يعلم ببراهينها الانية التي ليست مقدماتها من مسائل هذا العلم. نعم يحصل من هذا العلم لمية مسائلها، و المبدأ الحقيقي هو هذا العلم، لأنه يعطي اللّم، و على هذا لادور.

و ظهر بما ذكرنا أنه لاجابة في دفع الاشكال الى جعل مسألة واحدة مبدءاً لنفسها بالنحو الذي ذكره هذا القائل. نعم^٢ لعلّه يحتاج اليه لأمر آخر كما سيظهر.

فان قلت: اذا كان العلم بمسائل هذا العلم من جهة الطبيعي و الرياضي من حيث الإن، و كان^٣ مسائل العلمين تعرف لميتها من جهة هذا العلم، فكان مسائل العلمين أفضل من مسائل هذا العلم؛ لأنها تعرف باللّم المعطي لليقين الدائم الكلي بخلاف هذه.

قلت أولاً: أن هذا الاحتمال الذي ذكره في دفع الاشكال لا يلزم أن يكون مطابقاً للواقع، اذ كثيراً ما يذكرون في دفع الاشكالات احتمالات لا تكون معتقدة لهم؛ و ثانياً: أنه يجوز أن تكون مسائل هذا العلم بعد ما حصل العلم بها من جهة الإن بواسطة العلمين يحصل العلم بلميتها في هذا العلم، كما أن مسائل العلمين يحصل العلم بها أولاً من جهة الإن، ثم يعطي هذا العلم لميته، فافهم!

٢. ص، ك: + جملة

٥. ق: لعله

١. ق: - من الالهي ... كونها

٣. ق: - لعلّه

[٥/٢٠] قوله: فقد ارتفع اذن^١ الشك^٢ فإن^٣ المبدأ^٤ [ب - ٣٠] الطبيعي يجوز أن يكون بيتاً نفسه.

و كان في بعض النسخ «للطبيعي». لما تمهد المقدمات المذكورة شرع في أجزائها فيما نحن فيه، لدفع الاشكال، فأولاً أخذ في الثانية لأنها أقرب مأخذاً. والمعني على النسخة الأخيرة ظاهرة، لأن المبدأ للطبيعي هو مقدمة براهينه، و حينئذ يجوز أن يقال: أنه يجوز أن يكون بيتاً بنفسه، لكن^٥ ما سيجيء بعده كأنته لا يلائم ذلك. كما سنشير اليه.

و أما على النسخة الأولى^٦ المتداولة ففيه اشكال، اذ المبدأ الطبيعي ظاهره مسألة الطبيعي التي تكون مبدءاً لهذا العلم، و حينئذ لا معني لجواز كونه بيتاً بنفسه، اذ مسائل العلوم لا تكون بديهية، و أيضاً لا يتعلق اذن بما هو المقصود في المقام، كما لا يخفى. فلا بد إما أن يحمل الكلام على أنه يجوز أن يكون مبدءاً بيتاً بنفسه، و هذا و ان كان بعيداً لكن يتلائم^٧، و تستقيم حينئذ^٨ أجزاء كلماته فيما بعده؛ و إما أن يقال المراد بالمبدأ الطبيعي المبدأ للطبيعي على ما في النسخة الأخرى، و هذا^٩ و ان لم يكن بذلك البعد، لكن لا يلائم ما بعده كما سيجيء.

[٥/٢٠] قوله؛ و يجوز أن يكون بيانه في الفلسفة الأولى بما ليس يتبين^{١٠} به فيما^{١١} بعد، و لكن أنما تبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة في

١. ق: - اذن

٢. س: لان

٣. ق: لا

٤. م: لانها

٥. ق: يكن

٦. ص: ك: - الاولى

٧. م: يلائم

٨. ك: في

٩. ق: - و اما أن يقال ... و هذا

١٠. في بعض النسخ: بين

١١. في المصنف: فما

العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ، بل لمقدمة أخرى.

و في بعض النسخ بدل «فيها» «فيها»؛ و بدل: «المقدمة له» «مقدمة».

لا يخفى أن الظاهر أن ضمير «بيانه» راجع الى المبدأ المذكور، فان كان المراد بالمبدأ مسألة الطبيعى التي هي مبدأ لمسائل هذا العلم على الحمل البعيد الذي ذكرنا، فيستقيم هذا الكلام من دون خدشة؛ اذ يصير حاصل الكلام أن مسألة الطبيعى المذكورة كما يجوز أن يكون مبدأها يتأتى يجوز أن يكون بيانها في الفلسفة الأولى - أي يكون مبدأها نظرياً - و كان من مسائل الفلسفة الأولى - و اذا كان مبدأ المسألة المذكورة من مسائل هذا العلم، فيصح أن تلك المسألة مبنية في هذا العلم، لكن لا بد أن تكون تلك المسألة التي هي من هذا العلم و تبين مسألة الطبيعى المذكورة بها غير المسألة التي تبين بمسألة الطبيعى المذكورة من مسائل هذا العلم، و هو المراد بقوله: «و يجوز أن يكون بيانه في الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به فيها بعد»، أي يجوز أن يكون بيان مسألة الطبيعى التي هي مبدأ لمسائل هذا العلم في هذا العلم بأن تكون مسألة من مسائل هذا العلم من مقدمات برهانها، لكن كان ذلك البيان بما ليس يتبين^٢ به، أي بمسألة لا تبين المسألة المذكورة فيها بعد، أي في هذا العلم، لأنته بعد علم الطبيعى أو فيها بعد، أي في الفلسفة الأولى بعد، و وجه البعدية ما عرفت، و لكن انما يتبين^٣ به أي المسألة الطبيعى المذكورة فيها.

أما في الفلسفة الأولى مسائل أخرى غير المسألة التي ذكرنا أنها مبدأ مسألة الطبيعى ومبنيها (الف - ٣١) حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الأعلى، و هو مسألة هذا العلم الذي ذكرنا أنها مبدأ مسألة الطبيعى ومبنيها لانتاج ذلك المبدأ، أي

مسألة الطبيعي المذكورة التي فرض أنها مبدأ مسائل الإلهي لا يتعرض له رأي لما هو مقدمة في العلم الأعلى، وهو المسألة التي ذكرنا في انتاجه من ذلك المبدأ، وهو مسألة الطبيعي المذكورة، أي لا توجد مسألة هذا العلم الذي ذكرنا أنها مبدأ لمسألة الطبيعي التي ذكرنا أنها^٢ هي مبدأ لمسائل هذا العلم من مسألة الطبيعي المذكورة، بل لمقدمة أخرى، أي بل يتعرض لمقدمة أخرى، أي لمسألة أخرى من مسائل هذا العلم في انتاجها من مسألة الطبيعي المذكورة، أو له مقدمة أخرى، أي لا توجد مسألة هذا العلم المذكور^٣ من مسألة الطبيعي المذكورة، بل للمسألة الأولى مقدمة أخرى غير المسألة.

الثانية: وهذا التوجيه هو المطابق للعبارة التي سيذكرها بعد ذلك ولا خدشة فيه، سوى الحمل البعيد الذي ذكرنا أولاً، ويمكن أن لا يرتكب الحمل المذكور، بل يحمل المبدأ الطبيعي على المبدأ للطبيعي.

و يقال أن ضمير «بيانه» غير راجع الى «المبدأ» بل الى «الطبيعي»، و يكون المراد بالطبيعي هيئنا المسألة منه التي تكون مبدءاً لمسائل الإلهي على ما هو المفروض، و يكون باقي الكلام بحاله و بصير معناه ما سبق بعينه.

و هيئنا احتمال آخر و هو أن يكون المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسألة الطبيعي التي فرض أن تلك المسألة مبدأ لمسائل الإلهي. و يكون ضمير «بيانه» راجعاً اليه، و أريد بيانه في الفلسفة الأولى كون ذلك المبدأ متحققاً في ضمن مسائلها، لكن لا في ضمن مسألة تبين بذلك المبدأ فيها بعد، أو فيها بعد. و يصح اسناد البيان الى المبدأ لأنه مبين بعيد، كما أن مسألة الطبيعي قريبه.

و يمكن أن يكون ضمير «يتبين به» راجعاً الى الطبيعي، فكان اسناد البيان الى

٢. في م : - ذكرنا انها

٤. ص، ك : يكون

١. م : التي

٣. نسخ : المذكورة

٥. م : استثناء و هكذا بعده

المبتين القريب، وعلى هذا قوله: «حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ» الى آخره، ان كان «ذلك» اشارة الى المبدأ السابق على ما هو الظاهر أريد به حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الأعلى لحصول ذلك المبدأ في ضمنه عبر عنه بالانتاج مجازاً، والانتاج الثاني على حقيقة؛ وان كان اشارة الى الطبيعي - أي مسألة التي فرض أنها مبدأ لهذا العلم - فالمعنى ظاهر، والانتاجان على حقيقتها.

و يمكن توجيه أخرى، وهو أن يقال: ان المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسألة الطبيعي، والمراد ببيانه في الفلسفة الأولى كونه من مسائل الفلسفة الأولى، ومبتيناً فيها بالبرهان. وأراد «بما ليس يتبين به فيما بعد» أن لا تكون تلك المسألة من الالهية التي^٢ فرضنا أنها من مبادئ الطبيعي ببيانها بمسألة الطبيعي التي يتبين بتلك المسألة الالهية.

وحاصله: انه يكون بيان تلك المسألة [ب - ٣١] الالهية المفروضة بشيء^٣ ليس يتبين ذلك الشيء به، أي بذلك المبدأ الذي في الفلسفة الأولى فيما بعد، أي في علم الطبيعي، والبعدية باعتبار الرتبة الواقعية، أي يكون بيانها بمسألة أخرى من الطبيعي غير المسألة التي تتبين بذلك المبدأ الذي هو مسألة الالهية، ولكن أننا نتبين به، أي بذلك المبدأ الذي من^٤ مسائل الالهية فيها، أي في علم الطبيعة مسائل أخرى، أي غير المسألة التي فرضنا أنه^٥ تبين تلك المسألة الالهية بها حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الأعلى، أي ما يكون من مقدمات البرهان في العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ، أي المسألة الالهية المفروضة لا يتعرض له، أي لمقدمة البرهان المذكورة التي هي من مسائل الطبيعي في انتاجه من ذلك المبدأ، بل لمقدمة أخرى؛ أي بل يتعرض لمقدمة أخرى من الطبيعي في انتاجها من ذلك المبدأ، أي المسألة الالهية المفروضة؛ وتلك

١. في المصدر: فيها

٢. كذا

٣. م: شيء

٤. في: فيه

٥. كذا

المقدمة الأخرى هي المسألة الطبيعية المفروضة التي فرض الكلام أولاً في مبدئها أو بل له مقدمة أخرى، أي لا تكون المسألة الطبيعية التي فرضنا أنها مبدأ المسألة الالهية المفروضة لا يستنتج من هذه المسألة الالهية، بل لها مقدمة أخرى. ولقد أطنبنا في البيان تشحيذاً للأذهان.

ثم هي هنا كلام آخر، وهو: أن جعل هذين الكلامين جوابين على ما ذكره الناظرون لا يخلو من شيء بيانه: أنه لا شك أنه لابد أن يؤخذ^٢ أولاً أن المبدأ للشيء لا يجب أن يكون مبدءاً لجميع مسائله، إذ على تقرير صحة ذلك تكون الشبهة واردة غير مندفعة ضرورية. وبعد أخذ تلك المقدمة حاصل الجوابين يرجع حقيقة الى سنيين لمنع المقدمة المذكورة، أي وجوب كون المبدأ مبدءاً لجميع المسائل.

أحدهما: أنه يجوز أن يكون بعض مسائل أحد العلمين مثلاً برهانه من مقدمات بديهية، فلا يلزم أن يكون مبدءاً من العلم الآخر على تقدير كون مبدئه من العلم الآخر كان نظرياً، إذ المسألة لا تكون بديهية.

و ثانيها: أنه يجوز أن يكون بعض مسائل أحد^٣ العلمين^٤ مأخوذاً من بعض مسائل الآخر، وذلك البعض لم يكن مأخوذاً من البعض الأول بل من البعض الآخر من العلم الآخر، وفيه حينئذ أن السند الثاني لا يكون^٥ ملزوماً للمنع، إذ يجوز أن يكون كل من العلمين مبدءاً لجميع الآخر بهذا النحو الذي في السند، ألا أن يقال أنه^٦ ملزوم له بضمّ مقدمة أخرى هي: أنه لا يمكن أن تنتهي تلك^٧ السلسلة الى غير النهاية، فلا بد أن ينقطع^٨ الاحتجاج؛ ويرد حينئذ أنه يرجع حقيقة الى السند الأول كما لا يخفى. أو يقال: أن الأول سند المنع المذكور، والثاني منع على حدة، فكأنه

١. تشجيد: شغل السكين أي أخذ

٢. ق: يوجد

٣. ص، ك: أحد

٤. ق: المعلمين

٥. م: فلا يكون

٦. ك: أنه

٧. ك: تلك

٨. ق: يتقدم

أولاً منع المقدمة المذكورة وأسند بالسند الأول، وثانياً قطع النظر عن ذلك المنع و قال: انته^١ على تقدير صحة المقدمة الممنوعة [الف - ٣٢] نقول لعلّه يكون الاحتياج بهذا النحو، ولافساد، وفيه أنه يمكن أن يقال: أنه يلزم حينئذ التسلسل، فلا بد أن يجاب بمنع المقدمة المذكورة والتمسك بالسند المذكور.

و بالجملعة نقول: إن الجواب الأول غير تمام^٢، إذ غاية ما يلزم منه أنه قال: إن أحد العلمين يجوز أن يكون بعض مسائله مأخوذاً من مسألة علم آخر، وتلك المسألة لا تكون مأخوذة من العلم الآخر، بل تكون مقدمات برهانه^٣ بديهية، و ظاهر أن هذا لا يحسم مادة الاشكال، إذ الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدأية كل من العلمين للآخر، وهذا استقام^٤ مبدأية أحدهما للآخر، ولم يتعرض لكيفية مبدأية الآخر. فلو تمسك بأنه يجوز أن يكون بعض من علم مأخوذاً من بعض^٥ آخر، وذلك البعض من الآخر يكون مأخوذاً من العلم الآخر، لكن لامن البعض الأول، فيرجع الى الجواب الثاني، ألا أن يفترق بينهما بأن الأول هو أن بعضاً من علم كان مأخوذاً من بعض علم آخر؛ وذلك البعض لعلّه لم يكن مأخوذاً من ذلك العلم، بل كان^٦ مقدماته بديهية، وكذا الحال في الجانب الآخر. والثاني هو أن بعضاً من علم يجوز أن يكون مأخوذاً من بعض علم آخر وذلك البعض أيضاً مأخوذاً من العلم الأول لكن لا من البعض المفروض، وهو كما تري.

وكذا نقول الجواب الثاني أيضاً غير تمام في الواقع، إذ الاشكال باقٍ بأن التسلسل محال، فلا بد أن ينقطع، فلا بد من القول بانتهائه الى ما تكون مقدماته بديهية، وهو الجواب الأول.

فالأولى جعلها جواباً واحداً حتى يسلم من الخلل والمخدشة بالتمام، ويكون

٢. ق: الممنوع

٤. كذا

٦. كذا

١. ك: - انه

٣. كذا

٥. ك: ص: + من

دافعاً لأيّ محذور يتوهم في المقام.

[٩/٢٠] قوله : وقد يجوز أن يكون العلم الطبيعي أو الرياضي

هذا اشارة الى الوجه الثالث الذي ذكروه. و حاصل الوجه على ما نقلنا عن صاحب القيل و يفهم من كلام غياث الحكماء أيضاً أنه يجوز أن يكون المبدأ للعلم الأعلى من مسائل العلم الأسفل مفيداً للإن، أي يستفاد منه العلم بالوجود فقط و لا يعرف لميته و يستفاد من العلم الأعلى لميته، و هذا الكلام من الشيخ^١ أيضاً ينطبق عليه ظاهراً. لكن قد عرفت سابقاً أنه لا يدفع الاشكال المذكور، بل الاشكال انما يندفع بأن يقال أن مسائل الطبيعي و الرياضي يعرف بطريق الإن فيها، إما من مقدمات بيّنة بنفسها مأخوذة من الحس و التجربة و نحوها، أو مأخوذة لامن العلم الأعلى. ثم تلك المسائل تصير مقدمات براهين مسائل العلم الأعلى و^٢ تعرف تلك المسائل أيضاً بطريق الان، ثم تعرف من تلك المسائل لميته مسائل الطبيعي و التعليمي، و المبدأ بالحقيقة هو العلم الأعلى، لأنه يفيد اللمية. و أمّا الطبيعي و التعليمي فليسا مبدئين بالحقيقة، بل مبدأيتها من قبيل مبدأية الحس [ب - ٣٢] للمحسوسات، بمعنى أنه يعرف وجودها منه، و على هذا لادور.

و لا يخفى أنه على هذا الوجه لا مدخل في دفع الاشكال للتعرض، لأن مسائل العلم الاهي تعرف باللم فيه بعد ما تثبت انتيتها بمسائل الطبيعي و التعليمي، بل يكفي فيه مجرد ما ذكرنا. ثم ان هذا الوجه أيضاً لا يكاد يتم بدون القول بأن مسائل الطبيعي و التعليمي يجوز أن تكون مقدماتها بيّنة بنفسها الذي هو الوجه الأول، فظهر بذلك أيضاً أن جعل جواب الشيخ ثلاثة أجوبة ليس بمستقيم، فالظاهر أن يجعل جوابين بأن يكون ماجملوه جواباً أولاً دخيلاً في كل منها.

و يكون حاصل الأول: انّ المبدأة لا يلزم أن تكون لجميع المسائل، فيجوز أن يكون بعض هذا العلم مبدءاً لبعض من العلمين الآخرين، و بعض منها مبدءاً لبعض هذا العلم - لكن لا بالطريق الذي يحصل دور على ما بينته - و بعض آخر من كلّ منها يجوز أن تكون مقدماتها بينته، فلا دور و لا تسلسل.

و حاصل الثاني: انّ المبدأة و ان سلّمنا أنّها حاصلة بالنسبة الى الجميع إمّا من كلّ من المجانين أو من أحدهما لا يلزم منه محذور بناءً على ما صوّرنا من كون مسائل الطبيعى مثلاً مبدءاً لجميع مسائل الاّلهي لكن باعتبار الانّ، و مسائل الاّلهي مبدءاً لجميع مسائل الطبيعى لكن باعتبار اللّم، و فرض مع ذلك كون مسائل الطبيعى معلومة بمقدمات بينته بنفسها حتّى لا يلزم فساد.

و أنت خير بأنّ هذا الكلام أيضاً من الشيخ لا يأتى عن الحمل على ما ذكرنا بأن يكون مراده أنّ الطبيعى و الرياضى أفادنا برهان إنّ أيضاً^٢، أي بالنسبة الى مسائلها، لا مسائل الاّلهي. ثمّ إنّ^٣ الاّلهي يفيدناه برهان اللّم عليها، و لم يذكر افادة الطبيعى و الرياضى^٤ افادة أن مسائل الاّلهي بناءً على الظهور، أو أراد بافادة الطبيعى و الرياضى^٥ الانّ أن أفادتهما أن مسائلها و مسائل الاّلهي جميعاً، و حينئذ لا يبقى شيء غير مذكور. لكن كلامه الذي سيجيء أبعد من هذا الكلام من التوجيه الذي ذكرنا، كما لا يخفى.

[٢٠/١٠] قوله : و خصوصاً في العلل الغائية البعيدة.

اذ ظاهر أنّ تلك العلل بالنسبة الى الطبيعىات و التعليميات لا سبيل الى اثباتها الاّ من هذه العلم، هذا على طريقتنا. و أمّا على طريقهم فتؤخذ تلك العلل بالنسبة الى ما في الالهيات، و لا يخفى أنّ الظاهر هو الأول، و حينئذ تكون هذا مؤيداً

٢. ق : منها و هكذا بعض النسخ

٣. ق : - ان

٤. م : - و الرياضى

١. ك : بعض

٢. ق : م : - أيضاً

٥. ق : مفيدة

لتوجيهنا، فافهم!

[١٥/٢٠] قوله: وإما أن تكون تلك المبادي ...

أنت خير بأنّ ظاهر هذا الكلام أنّ مسائل الطبيعي والتعليمي مبادٍ لأُمور من علم الآلهي يثبت بتلك المسائل وجود تلك الأمور فقط، ثمّ في العلم الآلهي تتبيّن لميّتها، وهذا هو الموافق لما ذكره. ويمكن أن يتكلّف بحمله على ما ذكرنا [١]: وإما بأنّ يقال: أنّه ذكر افادة مسائل الآلهي لميّة ما في الآلهي، وترك افادتها للميّة ما في الطبيعي والتعليمي اختصاراً - وهو كما تري - اذ ذكر شيء يكون ذكره على سبيل الاستطراد كما يتّنا وترك [الف - ٣٣] ما يكون ذكره مقصوداً بالذات بعيد جداً.

[٢]: وإما بأنّ يقال مراده: أنّ تلك المسائل من الطبيعي والتعليمي مبادٍ لأُمور في العلم الآلهي ليدلّ على وجود ما يراد أن يبيّن في هذا العلم لميّته، أي مسائل الطبيعي والتعليمي التي يراد أن تبين لميّتها في العلم الآلهي. والمراد بالوجود الوجود من حيث الميّة هذا.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكروا من أنّ مسائل الطبيعي والتعليمي تفيدان ما في الآلهي و تبين^١ لميّته في الآلهي يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّه يبرهن في العلم الآلهي بمقدّمات بيّنة بنفسها على مسائل الآلهي برهان اللّم؛

و ثانيها: أنّه يعلم لميّتها من نفس تلك المسائل التي علم انّيّتها بمسائل الطبيعي والتعليمي.

و على الأوّل تكون مبدأيتها لهذا العلم ضعيفة^٢ جداً، اذ لا حاجة له على هذا

اليها، أصلاً، و الظاهر هو الثاني. كيف؟ و سيذكر الشيخ أنه لا يتيسر^١ لنا لعجزنا اقامة البرهان اللّمي ابتداءً على جميع مسائل الآلهى، ثم على الثاني أيضاً الظاهر أنه لا تثبت اللّمية من نفس تلك المسائل المهيّنة بالإن من جهة الطبيعي و التعليمي لتلك المسائل جميعاً، بل لبعضها؛ كيف و اثبات الواجب ممّا لا يمكن اقامة اللّم عليه؟! و قد اعترف الشيخ به أيضاً و قال: أنه لا برهان لميّاً عليه؛ نعم عليه الدلائل الواضحة؛ فافهم!

[١/٢١] قوله : و يجب أن تعلم في نفس الأمر

أراد بيان أنه يمكن في الواقع أن يحصل الغرض من هذا العلم، أي معرفة ما فيه من المسائل ابتداءً لا بعد علم آخر، لكننا لعجز أنفسنا لا نقدر على سلوك هذا الطريق، فلذا لابد أن يتأخّر هذا العلم بالنسبة إلينا عن العلمين الآخرين.

و الظاهر أنه ليس جواباً آخر عن الشك المذكور، إذ امكان سلوك الطريقة المذكورة في الواقع لا يجري في دفع الدور، إذ احتياجنا في هذا العلم الى العلمين الآخرين - و ان كانت بسبب عجز أنفسنا عن سلوك الطريقة المذكورة - كافٍ في لزوم الدور؛ إذ نقول: أنا محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الآخرين، و الحال أن مبادي العلمين أنما تثبت في هذا العلم؟ فيلزم الدور في تحصيلنا^٢ لهذه العلوم، و لا يجري أنه يمكن أن يكون في الواقع طريق لا يلزم فيه دور، و هو ظاهر. و بما ذكرنا ظهر حال ما قيل: «و اعلم أن في كلامه اشارة الى فوائد ثلاث:

أحدها: استحقاق هذا العلم للتقدّم على سائر العلوم بالمرتبة، كما أن له تقدماً بالذات و بالشرف.

و ثانيها: تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم.
و ثالثها: الاشارة الى جواب آخر عن الشك المذكور.^١ انتهى.

[٢/٢١] قوله : فإنه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى أن لنا سبيلاً ...

و هذا الطريق الذي يستدل فيه من نفس الوجود على أنه لا بد أن يكون له مبدء واجب الوجود، و قد سمّاه في الاشارات^٢ بطريقة الصديقين [ب - ٣٣] الذين يشهدون بالحق لا عليه، و طبق على هذه الطريقة قوله تعالى: ﴿أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾^٣، و طبق قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم﴾ أنه الحق^٤ على الطريقة الأخرى التي يستدلون فيها بالخلق على الحق كما هو طريقة الطبيعيين و المتكلمين المستدلين بالحركة و الامكان و نحوهما على وجوده تعالى.

ثم بعد الاستدلال بهذه الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن أن يستدل على صفاته من عدم التغير و التكثر و كونه واحداً مبدءاً للكل بالترتيب الذي عليه الوجود، سالكاً من العلّة الى المعلول الى آخر مراتب الوجود. فهذا الطريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون استعانة بالعلمين الآخرين، بل بهذا الطريق يحصل غرض جميع العلوم التي تحت هذا العلم، أي معرفة جميع مسائلها بطريق البرهان اللّمي الآخذ من العلّة الى المعلول.

قيل: «و لولا عجز النفوس لأمكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن^٥ سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى^٦ الجزئيات و الزمانيات، فإنه يمكن معرفتها من جهة

١. فارق : شرح الاشارات، ج ٣ / ٦٦

٢. فصلت / ٥٣

٣. ك : على

١. تعلية الهيات الشفاء / ١٨

٢. فصلت / ٥٣

٣. م : فهذا

٤. ك : لا



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی

على ثبوت الامكان، ثم يستدلون به على ثبوت الواجب؛ و في هذه الطريقة لا يستدل على ثبوت الامكان، بل يكتفي بالترديد بأن يقال: ان^١ هذا الوجود الذي نشاهده اما ممكن، أو واجب؛ الى آخر الدليل.

و ظاهر أنه بهذا القدر لا يلزم أن يكون استدلالاً بالحق عليه، اذ هو أيضاً استدلال من هذا الوجود المحسوس كما في استدلال المتكلمين، غايته أنهم أثبتوا امكانه أيضاً، و هم لا يشتون، على أن الظاهر أن بعض المتكلمين اذا أثبتوا أولاً الامكان فلملّمه ليس لأجل أنهم زعموا أن الاستدلال موقوف عليه، بل لبيان ما هو الواقع. نعم لو استدلل أحد بهذا النحو، أي بأن يقال: أننا نجد بديهية أمراً نسميه بالوجود، و هذا الأمر لابد أن يكون حقيقياً لا اعتبارياً، و بعد حقيقته^٢ لابد أن يكون له مبدأ و الآلزم تقدّم الشيء على نفسه، فهو الواجب تعالى، لكان بعد صحة مقدماته و امكان ادعائها اما بالبديهية أو البرهان لكان حينئذ استدلالاً بالحق على نفسه، لكن أين [ب - ٣٤] كلام الشيخ الذي ذكره في الاشارات و سيجيء في هذا الكتاب من هذا؟

و ثانياً: ان هذا الاستدلال الذي ذكره أيضاً استدلال من الأمور المحسوسة، اذ هو باعتبار الوجود الذي نجده بالحس، اذ مع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال من مقدمات^٣ كلية عقلية على^٤ أن للموجود^٥ مبدأ، إلا أن يقال لاحاجة الى الاستدلال بالوجود المحسوس، بل وجداننا وجود أنفسنا كافٍ في المطلق؛ لكن الظاهر أن النفس أيضاً عندهم من الأمور الطبيعية لما مرّ أنهم^٦ يبحثون عن حالها في الطبيعيات، فالاستدلال بوجودها أيضاً استدلال من الأمور الطبيعية.

و الأولى أن يقال: كان مراده أنه لا حاجة في هذا الاستدلال الى أخذ

١. ك. : ان

٢. م. : حقيقته

٣. ك. : الاستدلال بمقدمات

٤. ك. : على

٥. ف. : الموجود

٦. م. : لما لديهم

المحسوسية و الأمور المتعلقة بالمحسوسات من حيث أنها كذلك، بل الوجود الذي ينتزعه من المحسوسات نأخذه و ننظر فيه من حيث أنه وجود لامن حيث أنه أمر متعلق بالمحسوسات، و يستدل به على وجوده تعالى.

و ثالثها: أن مراده ان كان أنه يمكن في الواقع أن يحصل العلم بجميع مسائل هذا العلم بطريق اللّم و التنزل من العلّة الى المعلول من دون النظر في المحسوسات، سواء كان ذلك العلم لنا أو لغيرنا من المفارقات أو الباري تعالى، فهذا مع أنه غير مناسب و لا صالح للإرادة كما لا يخفى لا يلائمه قوله: «أنّ لنا سبيلاً الى اثبات المبدأ»، اذ حينئذ لا حاجة الى ذلك، لأنّه لا شك أنّ المبدأ تعالى يعلم ذاته و يعلم منه ما بعده على الترتيب العليّ و المعلولي، و كذا العقول عندهم.

و ان أراد أنه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق فع قطع النظر عن أنه ينافي ظاهر اعترافه بعمجزنا عنه، يرد عليه أنّ غاية ما ذكره أنه يمكن لنا الاستدلال على وجود المبدأ تعالى لامن طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، و بعد ذلك يمكننا أن نستدل على صفاته من عدم التغيّر و التكرّر و مبدئية الكلّ، سلّمنا غير تلك الصفات أيضاً من الصفات العلى المشهورة، و هذا غير كافٍ في المرام؛ اذ العلم بالواجب ان كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه من طريق العلّية، و أمّا بالوجه كما يمكننا أن نعلم فلا يلزمه، و هو ظاهر.

و المقدمات التي ذكرها من اثبات الصفات المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم أنّ أوّل ما يصدر عنه تعالى هو العقل بضميمة أنّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، ثمّ ظاهر أنّ بعد ذلك لا يمكن اثبات أنه يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الأوّل من طريق الترتيب العليّ، اذ ظاهر أنه لا سبيل لنا حينئذ الى تحصيل العلم بأنّ الجهات التي نعدها في العقل الأوّل لابدّ أن يكون سبباً أو واسطة لشيء

[الف - ٣٥]، اذ يجوز أن لا يكون سبباً لشيء^١ أصلاً. وعلى تقدير أن يكون ولا بد سبباً أو واسطة لشيء، فذلك الشيء ما هو؟ اذ ما ذكروه. من أن الجهات التي في العقل لا بد أن يكون سبباً للعقل الآخر، والفلك الأول مادته وصورته - على تقدير صحته - انتما هو بعد اثبات الأفلاك على النحو المرصود، وأما بدون ذلك فلا، وهو ظاهر؛ وحينئذ ينقطع العلم من هذا الطريق ضرورة.

و ان كان مراده مجرد تجويز أن يحصل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو أمر لا يحصل^٢ له، مع أنه يأباه ظاهر قوله: «و يجب أن يعلم أن في نفس الأمر طريقاً» الى آخره، وكذا يلغو بحسب الظاهر ما ذكره من أنه «سيتضح لك فيما بعد اشارة» الى آخره، اذ مجرد التجويز لا حاجة له الى ذلك، وبالجملة هذا الكلام من الشيخ مما لا وقع له ولا طائل تحته.

[٨/٢١] قوله: ألا في بعض جمل مراتب الموجودات

كانته أراد به مراتب العقول والنفوس الفلكية وأجسامها، وقد عرفت آنفاً^٣ أنه لا سبيل لنا على تقدير صحة مقدماتهم إلا على اثبات العقل الأول من هذا الطريق، ولا لنجد فيها سواء سبيلاً، وما أوتينا من العلم إلا قليلاً^٤.

[١٢/٢١] قوله: فهو أنه فيما بعد الطبيعة.

وفي بعض النسخ «ما بعد الطبيعة» وهو أظهر؛ اذ الظاهر أن اسم هذا العلم هو علم ما بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة، وكانت لم يرد على الأول أن هذا اسمه، بل

٢. ق: تحصيل

٤. م: و.

١. ق: شيء

٣. م: ك: - آنفاً

٥. القتياس من: «و ما أوتينم من العلم إلا قليلاً»

٦. في المصدر: ما

ذكر شيئاً يستفاد منه اسمه.

[١٢/٢١] قوله : و نعني بالطبيعة لا القوة

قيل: «لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم^١ يطلق بالاشتراك على معانٍ: منها: القوة التي هي مبدأ أوّل لمركبة ما هي فيه و سكونه بالذات. و تلك القوة هي غير الصورة النوعية في بعض الأجسام البسيطة و المركبة و غيرها في ذوات النفوس من الأجسام، لأنّ صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبائعها. و منها: ماهية الشيء و صورته الذاتية. و منها: الحركة التي عن الطبيعة و الأطباء يطلقون^٢ لفظة الطبيعة على المزاج و على الحرارة الغريزية^٣ و على القوة النباتية. و كلّها غير المعنى المراد ههنا لأنّها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوداً ذاتياً أو زمانياً عن المادّة الجسمانية، و الطبيعة بالمعنى الأوّل و الاعراض^٤، انتهى.

و قد يقال: إنّ الطبيعة يطلق على معانٍ أخرى، أيضاً منها: ما عليه نظام الوجود و يستقيم أمره عنده، و منها: العناية الإلهية.

[١٥/٢١] فقد قيل أنّه قد يقال

استشهاد لصحّة إرادة المعنى الذي ذكره من لفظة «الطبيعة».

١. انظر: رسالة الحدود / ٩٤ و العبارة لاتطابق بالنص.

٢. ك: و على الحرارة الغريزة

٣. لمي المصدر : يطلقون

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ١٩

[٣/٢٢] قوله : أو^١ بالعموم قبل الطبيعة.

ان كان المراد به أنها من الأمور العامة التي يتصور أولاً قبل الطبيعة على ما فسرناه به سابقاً، ففيه أنه ينافي ما ذكره أنفاً من أن أول ما نشاهده و نعرف عن أحواله هو هذا الوجود الطبيعي، فالظاهر أنه أراد به معنى آخر و هو أنها باعتبار العموم مقدّم على الطبيعة، يعني أن هذه الأمور لما كان^٢ توجد في المفارقات أيضاً [ب - ٣٥] فالحصة التي منها في المفارقات متقدمة على الطبيعة، و^٣ ان كانت الحصة التي منها في الطبيعة ليست متقدمة عليها، لكن في تقدّم الحصة الأولى منها على الطبيعة محلّ مناقشة، و الأمر فيه سهل.

[٤/٢٢] قوله : و لكن لقائل أن يقول: إنّ الأمور الرياضية

«المراد بـ «الأمور» الرياضية المحضة ما لا تكون المادّة المخصوصة معتبرة في قوام حقيقته^٤، كالفلك في علم الهيئة و الهواء المكثف^٥ بالنفثات و الايقاعات في الموسيقى، و ذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب و المقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة»، كذا قيل^٦.

ثمّ هذا الشك يرد على ما ذكره في وجه تسمية العلم و على ما استفاد من قوله: «و أمّا الذي يستحقّ أن يستى به هذا العلم» الى آخره، اذ^٧ يفهم منه أن هذا العلم يبحث عن الأمور التي تتقدّم على الطبيعة بالمعني المذكور إمّا بالذات أو بالعموم على النحو الذي فسرنا و أن ما سواه لا يبحث عن ذلك، أمّا وروده على وجه التسمية فهأن يقال المقدار و العدد أيضاً بعد الطبيعة بالمعني الذي قرره من أنه يشاهدهما بعد

١. في المصدر : و

٢. كذا

٣. ك : ان

٤. في المصدر : من الامور

٥. في قوام حقيقته

٦. ق : الكيف

٧. تعليقه الهيات الشفاء / ١٩

٨. ق ، ص : او

الطبيعة^١.

و أما على ما نفهم فبأن يقال انها متقدّمان إما بالذات أو بالعموم على الطبيعة، و كان قول الشيخ - أولاً هي أيضاً قبل الطبيعة و آخرأ. فيجب أن يكون علم الحساب و الهندسة علم ما بعد الطبيعة - ايماء الى الوجهين، ثم وجه التشكيك في العدد بأي وجه كان ظاهر، و أما وجهه في المقدار فكأنه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة الجسمية و المعني المتعارف - كما يظهر من جواب الشيخ - لاشك^٢ [فيه]، اذ الصورة الجسمية تقدّمها على الطبيعة بالمعني المذكور ظاهر، و كذا بعديتها عنها في المشاهدة^٣ بالنسبة اليها.

و قد قيل: «و منشأ السؤال و ان كان أمراً لفظياً هو سبب التسمية^٤، لكن لما ذكر أن موضوع هذا العلم هو الأمور التي^٥ لا تتعلق بالطبيعة و دلّ بحسب المفهوم على أن غيره من العلوم ليس كذلك، فورد^٦ السؤال عليه بأن علّى الحساب و الهندسة أيضاً ممّا يبحث عمّا لا يتعلق لوجوده بالطبيعة، و أما الحساب فلأن موضوعه العدد، و هو كسائر الأمور العامة التي لا تتعلق لوجودها و لالحدودها بالطبيعة. و أمّا الهندسة فإن موضوعها المقادير المفضة المجرّدة^٧ عن المادّة حدّاً و وهماً^٨ و خارجاً. أمّا تجرّدها بحسب ماهية و الحدّ فظاهر، و كذلك بحسب الجوهر الوهمي. و أمّا تجرّدها في الوجود الخارجي فكما هو عند بعضهم ممن يري أن للتعليميات^٩ وجوداً مفارقاً عن عالم الطبيعة^{١٠}، انتهى و هو كما ترى.

١. ق: طبيعة

٢. س: تشكيك

٣. م: المسامحة

٤. ق: القسمة

٥. ك: الامر الذي

٦. ك: فورود

٧. في النسخ: المجزء

٨. م: نرى و ذهنأ

٩. بعض النسخ: للتعليمات

١٠. تعليقه الهيات الشفاء / ١٩

[٨/٢٢] قوله : فالذي نقوله^١ في هذا التشكيك هو أنه أمّا الهندسة ...

حاصل جواب الشيخ في الهندسة: أن ما كان موضوعه الخطوط و السطوح و
المجسمات فلاوجه للشك فيه بأي وجه كان، اذ ظاهر أنها لايتقدّم على الطبيعة
بالذات أو بالعموم، ولايتقدّم معرفة الطبيعة (الف - ٣٦) على معرفتها.

و أنت خبير بأنّ الأوّل ظاهر جدّاً، و أمّا الثاني ففيه خدشة و الأمر سهل.

و أمّا ما كان موضوعه المقدار فيطرّد الشكّ عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين
صورة الجسمية و المعنى المتعارف، و احتمال ذهاب الوهم الى المعنى الأوّل، و حينئذ
يكون متقدّماً^٢ على الطبيعة بالذات، و كان معرفة الطبيعة قبلها بالنسبة اليها. لكن اذا
حقّق الأمر ظهر أنّ موضوعه ليس المقدار بهذا المعنى، اذ ظاهر أنّه لايبحت عن
المقدار باعتبار كونه معروضاً للتقدير و النسب و الأشكال المختلفة من التثليث و
التربيع و التكعيب^٣ و نحوها، و ما هو كذلك هو المقدار بالمعنى الآخر الذي هو عرض
للاصورة الجسمية؛ لأنّها بذاتها ليست مستعدّة لهذه الأمور، بل استعدادها لها^٤
باعتبار عروض المقدار بالمعنى الآخر لها كما عرفت فيما سبق في المنطق و الطبيعي.

قبل: «و لقاتل أن يقول: إنّ الأقسام الأولى للمقدار، أي الخط و السطح و الجسم
لمّا كان كلّ واحد منها مجعولاً مع المقدار يجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار
وجوده إلا بواحد منها، كما هو شأن الجنس مع الأنواع البسيطة، فكيف يجوز الشيخ
مفارقة المقدار^٥ المطلق عن الطبيعة في القوام؟ و لم يجوز مفارقة الخطوط و السطوح و
المجسمات مع أنّه لا قوام للمقدار إلا بأحد هذه الأنواع البسيطة؟ على أنّ الحقّ أن
لكلّ من هذه الأقسام امكان تحقّق في [غير] هذا العالم مفارقاً عن الطبيعة كما سيظهر

١. كذا في المصدر : فالذي يجب أن يقال.

٢. ص ١٠، ك. متقدّماً

٣. م. المثلث و المربع و المكعب

٤. ق. : مستندة بهذه / م. بهذه

٥. ق. : استنادها به

٦. ق. : + لم

لك منا ان شاء الله تعالى.

فالأولى أن يذكر في هذه الأقسام أيضاً ما ذكره في مطلق المقدار من أن كلاً من الخطّ و السطح و الجسم الذي جعل موضوع الهندسيات و يبحث عن أحواله المهندسون هو ما من شأنه أن يقبل النسب الوضعية و الأجزاء و الأقسام و التجدير و التكميب و غير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من أنواع المقدار الآ بعد تعلّقه بالمادة الطبيعية^١، انتهى.

و فيه نظر لأن الشيخ ما جوّز مفارقة المقدار المطلق الذي يكون أنواعه الخطّ و السطح و الجسم عن الطبيعة في القوام، بل أمّا قال: أن المقدار بالمعنى الآخر غير المعنى الذي يكون جنساً للخطّ و السطح و الجسم و هو بعد الهيولى - أي الصورة الجسمية - لا يكون بعد الطبيعة، بل أمّا تتقوّم الطبيعة به، و أين هذا من ذاك؟ و سيحىء لهذا زيادة بسط و توضيح.

[١٠/٢٢] قوله: فالأعراض اللازمة له أولى بذلك.

هذا بناء على أنه يعتبر المتعلّق بالمادة و المفارقة عنها في هذه العلوم الحكيمية في المعارض الذاتية أيضاً، لا في مجرد الموضوع، و قد أشار إليه أيضاً سابقاً.

[١٣/٢٢] قوله: و قد عرفت^٢ في شرحنا للمنطقيّات و الطبيعيات ...

قيل: «الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو أن الجسم الذي هو^٣ قبل الطبيعة و هو مقوم للهيولى هو جوهر [ب - ٣٦] تفرض له أبعاد ثلاثة^٤ متقاطعة على قوائم، و تلك الأبعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها أنها على أي حدّ و نهاية، و لاتتميّز لها

١. تعليلة الهيات الشفاء / ٢٠.

٢. في المصدر: عرف.

٣. م: ثلاث.

٤. م: - هو.

مرتبة من الطول و القصر، فلا يخالف بها جسم لجسم، و لا الجسم بهذا المعنى قابل لنسبة من النسب كالتنصيف و التضعيف و التثليث و التربع و التجذير و التكميب و المساواة و المفاضلة و غيرها، و الجسم الذي هو بعد الطبيعة و هو يتقوم بالمادة هو القابل للأبعاد^١ المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العادّ المساح له بالقوة؛ و هو القابل لأية^٢ نسبة من تلك النسب المذكورة، و هو الذي^٣ يصلح لأن ينظر في أحواله المهندسون و يتكلّم في لوحه الذاتية الرياضيون، و كذلك السطح الذي هو قبل الطبيعة غير السطح التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون، فإنّ له صورة غير الكمية، و تلك الصورة هي أنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة، و ذلك له لأجل أنّه نهاية شيء ما يصحّ فيه فرض ثلاثة أبعاد.

و أمّا السطح بالمعنى الآخر فهو الذي من باب الكمية، لأنّه هو كمية السطح بالمعنى الأوّل، و نسبته الى ذلك كنسبة الجسم الذي من باب الكمّ الى الجسم الذي من مقولة الجوهر، و كذلك حكم الخطّ في معنييه، أحدهما: مطلق البعد الواحد و هو غير قابل للمساواة و اللامساواة، الثاني: الذي يكون ذراعاً أو ذراعين. فتكون الجسميّة التي من باب الكمّ - و ان كانت من لوازم الجسم التي هي الصورة ضرورة ما يلزمها من التناهي و التقدير^٤ - لكن صورة الجسم اذا جرّدت بكميّتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن سمّي المجرّد جسماً تعليمياً.

و العجب من الشيخ حيث أنّ هذا الفرق كما أثبتته و ذكره في نفس المقدار أثبتته و ذكره في أنواعه الثلاثة أيضاً فما ذا حكم فيها كلّها بعدم المفارقة عن المادة من كلّ وجه دون المقدار نفسه؟ و قد علمت أنّها متّحدة الوجود مع المقدار، لا قوام له الآ مع شيء ما من هذه الثلاثة^٥، انتهى.

٢. م: لانه

٤. في المصدر: التحدّد

١. ك: + و

٣. ق: التي

٥. تعليلة الهيأت الشفاء / ٢٠

و لاهذ أولاً من تحقيق ما ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين و السطحين و الخطين ثم التمرض بحال البحث الذي أورده عليه.

فاعلم أن القوم كانتهم فهموا من عبارة الشيخ أن الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي باعتبار التعيين و عدمه، فإذا أخذ الجسم غير معين كان هو الطبيعي - أي الصورة الجسمية - و إذا أخذ معيناً كان هو التعليمي، و عند أخذه معيناً نسبته للنسب المذكورة، و بدونه لا؛ و على هذا يكون الفرق بين السطحين و الخطين أيضاً كذلك. و الظاهر أنه فاسد و أنه ليس مراد الشيخ. أمّا فساد: فلأن الصورة الجسمية جوهر، و الجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم، و البرهان (الف - ٣٧) أيضاً قائم عليه. و لامعني لكون شيء واحد جوهرأ و عرضأ باعتبار أخذ التعيين^١ و عدم التعيين^٢، و هو ظاهر.

و أمّا أنه ليس مراد الشيخ:

فأولاً: أنه لامعني لكون هذا الأمر الظاهر الفساد معتقداً له.

و ثانياً: أنه قال في المنطق^٣ في أثناء هذا البحث: «و المعني المرض للتقدير في الأبعاد الثلاثة بقدر محدود أو غير محدود، فهو العرض الذي من باب الكم». و هذا صريح في أن الكم أيضاً يمكن أن يكون غير معين، فلا يكون الفرق بينه و بين الصورة باعتبار التعيين^٤ و عدمه، إلا أن يقال: أراد بغير المحدود ههنا غير المتناهي، و هذا أيضاً تعيين^٥، فالصورة الجسمية مالا تعيين فيه، لا باعتبار التناهي و لا بعدمه. و أمّا الجسم التعليمي فهو ما أخذ فيه التعيين إما بالتناهي أو بعدمه.

و بالجملة الصواب حمل كلام الشيخ على أن الصورة الجسمية هو الأمر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة متناهية أو غير متناهية، و هذا الأمر امر قائم بذاته

١. ق: التعيين

٢. ق: التعيين

٣. لم نثر على صريح أفاطه، فارن: الشفاء، المقولات / ١١٥

٤. ص، ك: التعيين

٥. ص، ك: التعيين

و ليس من قبيل الأبعاد، بل الأبعاد وأما تعرضه و تفرض فيه، و هذا الأمر باعتبار ذاته بذاته، لا يتصور فيه التقدير و المساواة و المفاضلة؛ إذ لا يجوز أن يقال أن جسماً باعتبار أنه قابل للأبعاد الثلاثة زائد على جسم آخر أو مساو له أو أنقص منه و هو ظاهر، بل أنما يكون ذلك باعتبار نفس الأبعاد و عروضها له. و الجسم التعليمي هو الأبعاد أما متناهياً أو غير متناه، و هو الذي يقبل التقدير و المساواة و المفاضلة. و ليس المراد أنه يقبل ذلك و ان أخذ مطلقاً - أي كلياً - إذ بهذا الاعتبار لا تجري فيه تلك الأمور، بل بعد أخذه معيئاً يجري فيها مثلاً إذا أخذ البعد من حيث أنه بعد لا يجوز أن يحكم عليه بأنه أزيد من بعد آخر المأخوذ كذلك أيضاً أو مأخوذاً على التعيين أو مساو له أو أنقص منه، و أنما يجوز الحكم عليه بذلك بعد أخذ أحد البعدين ذراعاً و الآخر ذراعين مثلاً، و هو ظاهر، و على هذا لا يلزم محذور.

فان قلت: قول الشيخ ضرورة ما يلزمها من التناهي و التحدد يدل على أن الجسم التعليمي هو المأخوذ مع التناهي و التعيين، و الطبيعي هو المطلق. قلت: في عبارة الشيخ ليس لفظة «التناهي» على ما رأينا في النسخة التي عندنا من المنطق، و أنما هو التحدد فقط. و مراده بالتحدد هو التقدر و قبول المساحة، إذ قد علمت أن الصورة الجسمية ليست مما تقبل المساحة بمجرد ذاتها سواء أخذت مطلقة أو معيئة بخلاف التعليمي، فإنه قابلة للمساحة إذا أخذ معيئاً فلا يكون منافياً لما ذكرنا، هذا هو الفرق بين الصورة الجسمية و الجسم التعليمي.

و أما الفرق بين السطحين و الخطين فهو أن الصورة الجسمية بالمعنى الذي حققنا لاشك أنه إذا عرض لها^١ الجسم التعليمي المتناهي فيعرضها أيضاً التناهي. و لاشك أن نهايتها أمر غير ذاتها، و لاشك أيضاً أن الجسم التعليمي المتناهي أيضاً له نهاية هي غير ذاته، و ظاهر ان النهايتين لا يمكن أن يكونا أمراً واحداً، فنهاية الجسم

الطبيعي هو السطح الذي ليس من باب الكم، ولا يكون معرضاً للتقدير و
المساحة [ب - ١٣٧] والمساواة والمفاضلة بذاته. بل باعتبار عروض السطح التعليمي
و نهاية الجسم التعليمي هو السطح الذي من باب الكم و يصلح للتقدير و المساحة و
المساواة و المفاضلة باعتبار جهتين، أعني الطول و العرض فقط. و قس عليه الخطّ
أيضاً؛ و ليس الفرق بين السطحين و الخطّين باعتبار أخذ التعيّن و عدمه كما في
الجسمين بعينه، فالسطح الطبيعي هو الشيء الذي يمكن أن يفرض فيه بعدان، و
التعليمي هو البعدان، و الخطّ الطبيعي هو الشيء الذي يفرض فيه بعد واحد، و
التعليمي هو البعد الواحد.

فان قلت: قوله: «أحدهما مطلق البعد الواحد و هو غير قابل للمساواة، و
للمساواة، الثاني الذي يكون ذراعاً أو ذراعين» يدلّ على أنّ الفرق بين الخطّين
بالتعيّن و عدمه.

قلت: هذا ليس من^١ عبارة الشيخ، بل هو من عبارة القائل، و الشيخ لم يتعرض
للخطّ، و تركه على المقايسة، و عبارته في السطح هكذا: و السطح أيضاً له صورة غير
الكمية التي فيه، و تلك الصورة هي^٢ أنه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصفة
المذكورة، و ذلك له لأجل أنه نهاية شيء ما يصحّ في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعاد
كذلك»، انتهى. و هي منطبقه على ما ذكرنا،

و اذ قد تحقّق هذه المعاني فنقول: إنّ البحث الذي أورده على الشيخ غير متجه
على ما قرّرنا كلامه، اذ ليس يفرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعيّن و عدمه كما
فهمه القائل، حتّى يقال: إنّ المقدار ليس له إلا هذه الأنواع الثلاثة، فاذا كان هذه
الأنواع غير مفارقة القوام عن المادة أصلاً، فكيف يجوز أن يكون المقدار كذلك؟ اذ
الشيخ لا يقول بمفارقة المقدار الذي هو جنس هذه الأنواع عن المادة أصلاً، بل إنّما

١. ق: لى

٢. ق: التي و هكذا بمس النسخ

يقول به في المقدار الذي بمعنى الصورة الجسمية، و هو ليس متحداً مع لجسم التعليمي و مخالفاً له بالاعتبار، حتى يرد ما ذكره، بل هو أمر مغاير له بالذات، و لا يقول في المقدار بهذا المعنى أيضاً بالمفارقة، بل يقول بتقدمه^١ بالذات على الطبيعة و كان مراد القائل أيضاً بالمفارقة^٢ هذا المعنى.

و لو كان مراد القائل بمجرد أن الشيخ لما فرق بين السطحين و الخطين أيضاً، فلم لم يجب فيها أيضاً بنحو ما؟ أجاب به في الجسم بأن السطح و الخط الذي هو موضوع الهندسة غير السطح و الخط الذي بالمعنى الآخر، فع أن كلامه لا ينطبق عليه جوابه أن المقدار لما كان أحد معنیه هو الجوهر الذي يقوم الطبيعة، فيحصل الشك فيه باعتبار حمله على هذا المعنى. و أنا السطح بكلا معنیه عرض على ما صرح به في المنطق، فعلى أي معنى يحمل لا يلزم منه شك؛ اذ ليس مقوماً للطبيعة بوجه، و كذا الخط.

فان قلت: اذا كان^٣ الطبيعة بمعنى الجسم المحسوس المأخوذ مع الأعراض، فيمكن أن يكون العرض مقوماً له.

قلت: ظاهر أن مرادهم من تقوم الطبيعة و عدمه في هذا المقام تقوم أصل الجسم اذ المادّة لا تكون مأخوذة مع العوارض، كيف و على هذا يلزم أن تكون الكيفيات المحسوسة عن مقومات الطبيعة؟ و كان البحث عنها [الف - ٣٨] من الآلهى لا البحث عنها من جهة الوجود و نحوه؛ لأنّه هو من الآلهى، بل البحث بالوجوه الأخرى الذي هو من الطبيعي و يذكرونه فيه.

فان قلت: ما معنى قول الشيخ: «فتكون الجسمية التي من باب الكم» الى آخر ما نقله، و ما وجه^٤ الوصل و الاستدراك الذي فيه.

قلت كان المراد أنَّ الجسمية التي من باب الكمّ وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ولا يمكن تجزئها عنه، فلا يمكن حينئذ أن يقال: أنَّ الصورة الجسمية المجردة على الإطلاق جسم تعليمي، لكن يقول: أنَّ الصورة الجسمية اذا جرّدت من المادّة مع كميتها اللازمة لها فهو جسم تعليمي، أو أنَّ كميتها فقط اذا جرّدت عنها في الذهن، أو تجزئها في الخارج عنها محال هي جسم تعليمي، لأنّ تجرد الكمّ عنها ممكن في الذهن وان لم يمكن العكس. وعلى هذا يظهر الارتباط.

ثمّ النسخة التي رأينا من الشيخ ليست العبارة فيها هكذا، بل هكذا: «فتكون الجسمية التي من باب الكمية تلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما يلزم الجسم من التحدد، وتكون صورة الجسم اذا جرّدت بكميتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن يستوى المجرد جسماً تعليمياً» والمعنى على هذا واضح.

[١/٢٣] قوله: وأما العدد فالشبهة فيه أكد

وذلك لأنّه متقدّم بالعموم على الطبيعة، وتتأخّر معرفته عن مشاهدتها، فيرد الاشكال به من الوجهين جميعاً.

قيل: «وذلك لأنّ من أفراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقاً عنها من كلّ وجه. و اعلم أنّ القبلية والبعدية قد تكون حقيقية وقد تكون اضافية، فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل، والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد. فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بأنّه علم ما قبل الطبيعة وما بعدها بالاعتبارين، يمكن أن يكون من جهة المعنى الحقيقي^٢ منها. وأما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية والبعدية أمّا يكون بحسب المعنى الاضافي منها، على أنّ التسمية بما يكفى فيه أدنى مناسبة، ولا يلزم فيها

ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس»^١ انتهى.
 وفيه أن موضوع الاتمي وهو الموجود هب^٢ أنه قبل الطبيعة قبلية حقيقية
 باعتبار أنه لا أعم منه، لكن بعديته الحقيقية بالنسبة إليها، أي وجه لها؟ فافهم!

[٢/٢٣] قوله: ألا أن يكون علم ما بعد الطبيعة.

اشارة الى جواب الشبهة^٣ وهو أن وجه تسمية هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة هو
 أنه علم شيء يكون مفارقاً عن الطبيعة من كل الوجوه، كالباري تعالى والعقول. و
 تسمية^٤ به باعتبار أن بعض أجزائه كذلك تسمية للشيء باسم أشرف أجزائه، و
 حينئذ لا يجري هذا الوجه في علم العدد، فلا يلزم أن يكون علم العدد أيضاً مستمى
 بعلم ما بعد الطبيعة.

[١٠/٢٣] قوله: ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجاً ...

لما كان الجواب المذكور إنما يدفع الاشكال عن وجه التسمية فقط، لكن يبقى
 الاشكال الآخر من حيث أنه فهم من كلامه أن في هذا العلم يبحث [ب - ٣٨] عما
 يتقدم الطبيعة بالذات أو بالعموم، وفي غيره لا يبحث عنه، مع أن علم العدد يبحث
 عن العدد وهو متقدم بالعموم على الطبيعة.

قال لدفع^٥ هذا الاشكال أيضاً: «و لكن البيان المحقق لخروج علم الحساب عن
 علم ما بعد الطبيعة» الى آخر ما قال^٦.

و «المحقق» يمكن أن يكون بصيغة الفاعل أو المفعول، وعلى الأول يكون الكون
 متعلقاً به، وعلى الثاني يكون متعلقاً به «البيان».

١. تعلية الهيات الشفاء / ٢٠.

٢. ق: ذهب

٣. ق: م: للشبهة

٤. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: تسمية

٥. ص: ك: يدفع

٦. فارن: تعلية الهيات الشفاء / ٢٠

[١٣/٢٣] قوله : و ان كان لا يمكن أن يكون العدد موجوداً.

أي في الخارج، ألا عارضاً لشيء في الوجود - أي الخارجي - و وجود العدد في الخارج لعلّه باعتبار وجود موصوفه فيه.

[١٨/٢٣] قوله : و في الحالين جميعاً هو غير مفارق للطبيعة

أما في الحالة الأولى فظاهر، و أما في الحالة الثانية فلأنّ الوهم لما كان جسمانياً كان ما فيه غير مفارق للطبيعة^١.

و فيه نظر؛ لأنّ المراد بالوهم ان كان معناه المتعارف فلانسلم المحصر الذي ادّعاء من أنّ العدد أمّا يكون موضوعاً لأيّ نسبة اتفقت من زيادة أو نقصان اذا كان في هبولى الأجسام أو في الوهم؛ اذ يجوز أن يكون في العقل؛ اذ^٢ الأعداد الكلية التي في العقل لاشكّ أنها موضوعة لأيّ نسبة اتفقت كالأعداد الجزئية التي في الوهم. و ان كان المراد به أعمّ من الوهم و العقل فيما فيه لا يلزم أن يكون مقارناً للطبيعة إلا أن يجعل النفس أيضاً من الأمور الطبيعية.

و لو قيل: انّ مراده أنّ الوهم لا بدّ أن يأخذ هذه الأحوال و الصفات - أي التصنيف و التضعيف و الزيادة و النقصان و نحوها من الأعداد التي في المادّة اذ ما لم تشاهد^٣ هذه الأحوال في المواد لا يمكن أن تتصوّر بالوجه الكلّي، فصحّ أنّ موضوعه العدد الحاصل في المادّة. و هذا هو المراد بقوله فيما بعد: «و يشبه أن يكون أوّل نظره فيه و هو في الوهم»، الى آخره.

نقول: على هذا يلزم أن يكون جميع الأمور الكلية التي يبحث عنها في العلم الاتقي مقارنة للمادّة أيضاً، لأنّ ادراكها على وجه العموم لا يكون إلا بعد توقّعات

جزئية لها حتى تستعذ النفس لادراكها على الوجه الكلي، و التوهّمات الجزئية أنما تكون باعتبار انتزاعها^١ من المواد الجزئية.

و الانصاف أن ارتكاب مثل هذه التكاليفات بارد سمج مع أنه لا اضطرار اليه، لأن الاشكال ان كان باعتبار أنه لم أفرد علم الحساب عن علم الالهي - مع أن موضوعه لافرق بينه و بين الأمور التي يبحث عنها في هذا العلم من الوحدة و الكثرة و الكلية^٢ و الجزئية و نظايرها - فجوابه ما مرّ مراراً من أن إفراد هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار أن بعض أفراد الموجود قد اتفق أن له مباحث كثيرة بحيث يصلح أن يجعل علماً على حدة، و العدد من هذا القبيل، و لا يقدح فيه عدم الفرق بينه و بين بعض الأمور التي تدخل في هذا العلم؛ لأنّ هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه. و ليس المناط في الافراد التعلّق بالمادة و الطبيعة، كيف و أفراد الطبيعة أيضاً ليس وجهه الآ ذلك كما عرفت مراراً؟ و ان كان [الف - ٣٩] باعتبار وجه التسمية فأمر وجه التسمية سهل، لظهور^٣ أنه لا يلزم فيه الاطراد و الانعكاس، مع أنه ذكر جواباً يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة، و ان كان باعتبار أنهم حدّوا العلم الالهي بأنّته يبحث عن المفارقات؛ فعلى تقدير تسليم ثبوت هذا الحد منهم و وقوعه في كلام من يعتدّ به، فليحمل على أنه تعريف بالأعم كما هو المشهور من جوازه عند القدماء و لو فرض أنه لم يجوز ذلك فلعمري ان الحكم بطلان هذا الحدّ و فساده أسهل^٤ كثيراً من التزام هذه التعصّفات الباردة السمجة التي لا طائل^٥ تحتها، و لا يوصف ملتزمها إلا باللجاج و العناد.

قيل في هذا المقام^٦: «و اعلم أن ههنا فرقاً آخر بين طبيعة الكثرة و العدد مطلقاً

٢. ق. :- و الكلية

٤. ك. :- سهل

٦. ق. :- المقام

١. ق. :- انزاعها

٣. ك. :- يظهر

٥. م. :- لا بل

و هو المؤلف^١ من الوحدات على الإطلاق من غير أن يعتبر فيها قائل في الوحدات و لاكونها على حدّ خاصّ و مرتبه معيّنة لأعلى وجه الخصوص و لأعلى وجه العموم ككونه^٢ عشرة أو مائة أو ألفاً أو غير ذلك، أو ككونه زوجاً أو فرداً أو زوج زوج أو زوج فرداً و عاداً أو معدوداً أو مضروباً أو جذراً أو مجذوراً أو مكتباً أو كمب كمب أو غير ذلك، و بين العدد الذي هو من باب الكمّ - و هو موضوع التعليمات الذي هو مؤلف من الوحدات المتأثلة الواقعة على معانٍ^٣ - و الوحدة التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد^٤ في المفارقات، فإنّ المفارقات ليست ذوات عدد كميّ^٥ مؤلف من تكثرر آحاد متأثلة كما هو التحقيق عندنا، فالعدد الذي من باب الكمّ يستعمل بهذه^٦ النسب المذكورة لاغير، و هو لا يوجد إلّا في الماديّات، لأنّها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها^٧، انتهى.

ثمّ قال في الحاشية: «اعلم ان العدد الكميّ غير طبيعة الكثرة التي^٨ تقابل الوحدة مطلقاً التي يبحث عنها في الفلسفة الأولى، لأنّ شرط الكمّ المنفصل أمران: أحدهما: أن تكون أجزاؤه و وحداته من جنس واحد.

و الثاني: أن يكون لها حدّ معيّن من الكثرة، ككونها عشرة أو مائة، و لأجل ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بالحدّ إلّا بعدّ آحاده الى أن يبلغ آخرها، فيقال في تحديد الثلاثة أنّها المؤلفة من وحدة و وحدة و وحدة، و كذا القياس في غيرها كما سيبيء في هذا الكتاب»، انتهى.

و فيه نظراً لأنّ كون الآحاد التي في المفارقات غير متأثلة كأنّته لاوجه له، و عدم قائل محالها لا يستلزم عدم تماثلها. هب أنّه كذلك لكن ما الدليل على أنّ العدد

٢. ص ١، ك: لكونه

٤. ك: تؤخذ

٦. ق: لهذه

٨. ق: - التي

١. م: المركب

٣. ص: حدّ معين

٥. بعض النسخ: كثير

٧. تعليقه الهبات الشفاء / ٢٠-٢١

الذي هو ' موضوع التعليمات ' هو الذي يكون آحاده متائلة؟ مع أن قواعدهم مسائلهم شاملة لغيره أيضاً كما هو الظاهر، فهذا التخصيص أي شاهد له و أي باع عليه؟ و هو و ان كان منصبه المنع لأنته بصدد جواب الشبهة، لكن ظاهر أن مثل ها النوع أتي لاشاهد له أصلاً مع مخالفته لظاهر الحال و لما يفهم من ظواهر كلماتهم لا ينبغي أن يسمع و يصني اليه.

و ما ذكره في الحاشية من لزوم الأمرين في الكم المنفصل فالأمر الأول منها عرفته حاله، و قس عليه الأمر الثاني أيضاً، بل هو أشنع؛ اذ يلزم أن لا يكو [ب - ٣٩] العدد الغير المنتهي عدد، أو لا يقول به أحد أصلاً.

ثم قوله في الحاشية: «و لأجل ذلك» الى آخره. فلا يفهم معناه ظاهراً، و كأنه أراد أنه لما كان الكون على حد معين من الكثرة معتبراً في العدد يقولون: ان العدد لا يمكن تعريفه إلا بعد آحاده الى أن يبلغ آخرها؛ اذ لو جاز أن يكون غير متناه بلغ آخرها، و هو مع كونه بعيداً عن العبارة فيه أنه على تقدير أنهم قالوا: ها العبارة فهو على سبيل التمثيل، و المراد ظاهر، و أنته معلوم أن المراد عد آحاده جميعه فاذا كان متناهياً كان تعريفه بعد آحاده الى أن يبلغ آخرها - ان كان غير متناه فيعدّها الى غير النهاية، و هو ظاهر.

[٣/٢٤] قوله: لأنته وهم له.

«الوهم» بالمعني المصدري أي التوهم.

١. ق: - هو

٢. كذا: نص النسخ في ضبط هذه الكلمة في المواضع المختلفة مضطرب.

٣. ق: حد

٤. ق: و

٥. ك: + الوهم

[٤/٢٤] قوله : مأخوذ من أحوال الطبيعة لها أن تجتمع

و في بعض النسخ من «أحوال طبيعة» لها، و على الثاني لها أن تجتمع صفة لطبيعة، و على الأوّل حال منها.

[الفصل الرابع]

[في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم]

[٤/٢٥] قوله : فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف

قد يقال: انّ الشيخ خلط في هذه المقالة المقدمات بالمسائل أيضاً، الفصل الثاني أشبه بالمقدمات، فكان الأولى على تقدير الخلط أن يقدمها على الفصل الخامس و السادس و السابع لتكون المقدمات في طرف و المقاصد في طرف آخر؛ فهذا خلط آخر.

و أجب بأن وجه الجمع كأنه عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدمات، فلشدة المشابهة و المناسبة بالمقدمات أوردتها في مقالة واحدة. و أمّا الخلط الآخر فكان وجهه أن الغرض من الفصل الثامن لا يبعد أن يكون اثبات أن الواجب حقّ و كذا معلولاته، و هو أحقّ منها، ورد شبهة السوفسطائية لردّ امراد يورد على هذا، و ليس الغرض منه ابطال زعمهم لاثبات الوجود الذي هو الموضوع ليكون من المقدمات دون المسائل.

[٨/٢٥] قوله: «لأنه ليس يحتاج الموجود في أن يكون جوهرًا [موجوداً] الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً.

قال غياث الحكماء: «يورد على هذا إيراد مشهور و يجاب بجواب مشهور، يعني قد يبحث في هذا العلم عما يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى أن يصير طبيعياً كالبحت عن وجود الجسم والأعراض القائمة به والحركة والسكون، أو تعليمياً كالبحت عن الخط والسطح والجسم التعليمي. فهذا هو الإيراد.

وما أورد في الجواب هو: أن الموجود لا يحتاج في أن يصير أحد هذه الأمور الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً، بل نفس هذه الأقسام هي الطبيعيات والتعليميات، و أيضاً انقسام الموجود الى المقادير لا يحتاج الى أن يصير تعليمياً، إذ التعليمي هو المقدار في المادة والانقسام المذكور لما يتوقف على أخذ المادة.

أقول: ليس شيء منها بشيء والوجه في التوجيه ما أشرنا اليه. وما أورده من الجواب غير صواب، وكل من وجهه غير وجهه بوجوه.

أما جواب السؤال وحل الاشكال فهو: أن الرئيس يريد أن الجوهرية من الأعراض الأولية^٢ للموجود، فبينه^٣ بأن جوهرية الموجود لا يتوقف على صيرورته شيئاً آخر حتى يصير جوهرًا ولا يستلزم ذلك أن يكون كل ما يبحث عنه في ذلك العلم عرضاً [الف - ٤٠] أولياً بهذا الوجه، إذ على ما قرره في البرهان كثيراً ما يبحث عن الأعراض الأولية للأعراض الأولية، وما استشكل به المستشكل أعراض أولية لأعراض، و كما أن الجوهرية عرض أولي للموجود كذلك الجسمية عرض أولي للجوهر، وبهذا يظهر فساد سائر مواد الإيراد.

و يظهر أيضاً أن ما تكلفه في الجواب غير صواب، فإن^٤ قوله: الموجود لا يحتاج

١. ك: حد

٢. ك: الأولوية

٣. ق: بأن

٤. يمكن أن يقرأ ما في ق: فبينه

في أن يصير أحد هذه الأمور إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً، غير صواب؛ وكانت معاندة ومكابرة. وقوله: بل نفس هذه الأقسام هي الطبيعيات، ممّا لا حاصل له ولا طائل تحته. وأيضاً قوله: وأيضاً باطل، والتعليل عليل بوجوه، منها: أنه لو كان التعليمي هو المقدار في المادة لكان انقسام الموجود إليه موقوفاً على اعتبار المادة^١، انتهى.

ولا يخفى أنّ ما حسبه جواباً للسؤال وحلاً للاشكال فهو فاسد، إذ لو كان البحث عن هذه الأشياء باعتبار أنها أعراض ذاتية للأعراض الذاتية للموجود، فعلى هذا يجب أن يكون جميع مباحث الطبيعي والتعليمي بل فروعها أيضاً من الطب وغيره داخلاً في العلم الآمّي، إذ^٢ جميعها أعراض أعراض الموجود، وأيضاً لا فائدة حينئذ لما يذكره الشيخ مراراً من أنّ الأحوال التي يبحث عنها في هذا العلم ممّا لا يحتاج الموجود في لحوقها له إلى أن يتخصّص تخصّصاً^٣ طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك من موضوعات العلوم الأخرى كما هو الظاهر.

ولو قيل: - أنّ جميع الأحوال وإن كان^٤ كما قلت من أنها أعراض أعراض الموجود لكن أخرجوا عنها أحوال بعض^٥ أحواله لما ذكرته سابقاً من صلاحيتها بجعلها^٦ علماً على حدة، ولذا استثنى الشيخ الأحوال التي يحتاج الموجود في عروضها له إلى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً^٧ أو غير ذلك - فنقول فعل هذا عاد الاشكال، ولم ينفع هذا الجواب ويحتاج إلى جواب آخر.

فالصواب في الجواب أن يقال على ما يستنبط من الكلمات السابقة أنك قد عرفت أنّ موضوعات العلوم الأخرى لما كان أحوالها من حيث أنّها أحوالها صالحة

١. لطائف الإشارات / ٢٠ الف ٢١ الف

٣. م: نخصباً

٢. م: أو

٥. م: فبعض

٤. في: كان

لجعلها علوماً على حدة أفردوها عن هذا العلم، لما كان من الموجودات و أحوالها مما لم يبلغ الى هذه الموضوعات و أحوالها يبحث عنه في هذا العلم، سواء كان الفرض اثبات وجوده كتقسيم الموجود - الى الواجب و الجوهر و العرض و العقل و النفس و المادّة و الصورة - أو اثباته لبعض الموجودات كاثبات الصفات العلى للباري تعالى و اثبات الصفات للمفارقات؛ و أمّا اذا بلغ الى هذه الموضوعات فالبحت عن نفس هذه الموضوعات أيضاً إمّا باثبات وجوده أو باثباته لشيء آخر من الموجودات - فهو أيضاً من هذا العلم، اذ الجميع عوارض الموجود و لم يبلغ الى حدّ استثنائه من هذا العلم.

و أمّا عوارض هذه الموضوعات فالبحت عنها ان كان باعتبار اثبات وجودها في نفسها و كيفية وجودها فهو أيضاً من هذا العلم، اذ هو بالحقيقة أيضاً ليس داخلاً في المستثنى [ب - ٤٠] بل المستثنى هو الأحوال التي لهذه الموضوعات من حيث أنّها أحوال لها، متلاً الحركة و السكون من^١ أحوال الجسم الطبيعي المستعدّ للحركة، و السكون الذي هو موضوع الطبيعي فاذا كان الفرض من البحث عنها اثباتها للجسم المذكور بأن يقال الفلك متحرك أو الأرض ساكنة^٢ في الوسط فهو من الطبيعي و خارج عن الآتي، لأنّهم أخرجوا أحوال الجسم من حيث أنّها أحواله من هذا العلم. و اذا كان الفرض اثبات وجودها و أنّ وجودها من قبيل الأعراض أو^٣ الجواهر فهو من هذا العلم و ليس داخلاً في المستثنيات، و قس عليها ما^٤ سواها.

و على هذا لا يبقى^٥ اشكال من وجه و يظهر فائدة قول الشيخ «أنّه^٦ ليس يحتاج الموجود في أن يكون جوهرأ الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً»، فأنّه و ان كان لا يحتاج في ادخال البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم الى هذا العدد، اذ لو كان

٢. ق: ساكن

١. ك: عن

٤. ق: ما

٣. م: اذ

٦. ق: انما

٥. ك: لا ينبغي

الجوهر مما يحتاج الموجود في ثبوته^١ له الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أيضاً لكان البحث عن وجوده داخلياً في هذا العلم على ما عرفت، لكنّ البحث عن أحواله من حيث أنّها أحواله لا من حيث أنّه موجود^٢ يحتاج في ادخاله في هذا العلم الى التوجيه^٣ الذي ذكره.

و بما قرّرنا^٤ ظهر أنّ كلام الجيب الأول ليس بصواب كلّه، كما أنّه ليس بخطاه كلّه. أمّا ما هو الصواب: فكلامه في نفس الموضوعات، اذ^٥ يصحّ فيها^٦ أنّها ليس مما يحتاج الموجود الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك حتّى تلحقه هذه الموضوعات، فالبحث عنها سواء كان باعتبار وجودها أو باعتبار اثباتها لشيء داخل في هذا العلم. و أمّا ما هو الخطأ: فكلامه في الأعراض القائمة بها كالحركة و السكون على ما ذكره، لأنّ هذه الأعراض المذكورة^٧ يحتاج^٨ قطعاً الى أن يتخصّص التخصّص المذكور حتّى تلحقه، و لو جعل^٩ مثل هذه داخلياً في هذا العلم فاي شيء يبقى للعلوم الباقية، فلا بدّ فيها من تفصيل القول كما ذكرنا. و أمّا ما ذكره بقوله: «و أيضاً ففيه أيضاً أنّ مطلق موضوع التعليمي ليس هو المقدار في المادّة»^{١٠} لو سلّم أنّ بعضه^{١١} كذلك، فلا يتمّ^{١٢} سند^{١٣} هذا الجواب.

ثمّ ما أورده غياث الحكماء على هذا الجواب من أنّه «غير صواب و أنّه معاندة و مكابرة»، و أنّ قوله: «بل نفس هذه الأقسام هي^{١٤} الطبيعيات مما لا حاصل و

١. م: ثبوته / ص: ك: لحرفه

٢. ص: ك: الوجه

٣. م: او

٤. م: المذكورة

٥. م: قبل

٦. م: ان بعضه

٧. م: سند

٨. م: موجودة

٩. م: - التوجيه ... قررنا

١٠. م: عنها

١١. م: + الموجود

١٢. م: - و

١٣. م: فلا تسلّم

١٤. م: بين

تحتة»، فلاندرى^١ أن منظوره فيه ماذا؟ وأن بناءه على أي شيء. حتى ينظر فيه^٢ و^٣ الظاهر أن منظوره ليس ما أوردنا على هذا الجواب؛ لأنه لو تفتن لما ذكرنا لم يحسب جوابه صواباً. و أيضاً لم يحكم بخطأ هذا الجواب رأساً، بل صوّبه من وجه وخطأه من وجه كما يتنا.

و ما قال غياث الحكماء من أنه^٤ باطل من وجوه و ذكر منها واحداً و ترك الباقي على ما^٥ هو دأبه في هذه التعليقات، وليته^٦ ترك هذا الوجه^٧ في ستر الخفاء مع أخواته لثلاً تصير فضيحة لها أيضاً، ففيه أن لزوم كون انقسام الموجود [الف - ٤١] إلى التعليمي موقوفاً على اعتبار المادّة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادّة، أي محذور^٨ يتصوّر فيه؟

و لو قيل - لعلّه تمثّل أنّه على هذا يكون البحث عن التعليمي بحثاً طبيعياً، إذ يصدق عليه أن عروضه للموجود يحتاج^٩ إلى أن يصير الموجود طبيعياً - ففيه أن موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي فقط، بل لابدّ من اعتبار حيثية الحركة و السكون، و لا أقلّ من اعتبار القوّة؛ و ظاهر أن عروض المقدار للجسم لا يحتاج إلى اعتبار قوّة أصلاً، فافهم!

١. ك: فلاندرى

٢. ق: لهره

٣. م: ما ذا ... ما

٤. م: و ما قال ... انه

٥. ك: كما

٦. م: لميته

٧. م: + أيضاً

٨. يمكن أن يقرأ ما هي م: محدود

{٣/٢٩} قوله :

[الفصل الخامس]

في الدلالة على الوجود والشيء وأقسامهما

الأولية^١ بما يكون فيه تنبيه^٢ على الغرض - .

قال غياث الحكماء: «لعله أراد بالدلالة الإشارة الى وجه يفيد البهامة و شيئاً من أحواله، و لم يرد ايراد لفظ دالّ على الوجود فأنه بديهي كما توهم^٣، فأورد أنّ هذا لا يحتاج الى فصل و عرض بالفرض الى عرض آخر^٤ و أعراض أشار اليها في الفصول السابقة التي منها ما تقدّم في تحصيل الموضوع و أنته بديهي^٥، انتهى، و يقرب منه في بيان معنى العرض ما قيل: «و هو تعيين موضوع هذا العلم و انتيه، لا من جهة الاكتساب بقول شارح أو حجة»، انتهى.

و لا يبعد أن يكون الغرض من الفرض^٦ نفس هذه الدلالة التي ذكرها^٧، فيكون حاصل المعنى أنّ الفصل في الدلالة على الوجود والشيء و أقسامهما الأول من الوجوب و الامكان بنحو يكون تبينها على هذه المعاني لاتعريفاً حقيقياً، لما تبين أنها بديهية لا يمكن تعريفها. لا يقال: أنّه لم يذكر تنبيهاً أيضاً على هذه المعاني، لأنّ ما

١. في المصدر: الأول

٢. ق: بنبه

٣. ق: كما توهم

٤. ق: الفن

٥. لطائف الاشارات / ٢٠ الف

٦. ق: من الغرض

٧. م: ذكرنا

ذكره من تعريفات القوم و زيفه كله تنبيه على هذه المعاني كما يعرف به و ان لم يمكن تعريفاً حقيقياً.

[١٠/٢٩] قوله : باخطارها بالبال.

متعلق بـ «تحاول» - أي تحاول التعريف بهذا النحو - و^١ حال من التعريف؛ بل ضمير المستتر في تحاول و متعلقه متلبس و نحوه، و تلبس التعريف به عبارة عن تحققه في ضمنه.

[١٠/٢٩] قوله: أو تفهيم ما يدل به.

عطف على «اخطارها» و حاله حاله.

[١١/٢٩] قوله : و ربّما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى

قال غيات الحكماء: «المشهور في توجيه هذا وجهان:

أحدهما:^٢ هو الذي اشار اليه المحقق في شرحه للاشارات معتذراً عن تعريف الخبر بالصدق و الكذب حيث قال: الحق أن الصدق و الكذب من الأعراض الذاتية للخبر، فتعريفه بهما تعريف رسمي أورد تفسيراً للاسم و تبيناً^٣ لمعناه من بين سائر التركيبات، فلا يكون ذلك دوراً؛ لأن الشيء الواضح بحسب ماهيته ربّما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره، و يكون ما يشتمل عليه من الأعراض الذاتية الفنية عن التعريف أو غيرها مما يجري مجرى عارياً عن الالتباس؛ فايراده في الاشارات الى تعيين ذلك الشيء ممّا يتخلص^٤ و يجزّد^٥ عن الالتباس و أمّا يكون دوراً لو كانت

١. أو

٢. لم يرد المؤلف مبيناً الوجه الثاني منه.

٣. ص ٤، ك: تعييناً

٤. م: بعض

٥. ق: انما

٦. بعض النسخ: يخلص

٧. ف: محذوف

تلك الأعراض أيضاً مفتقرة [ب - ٤١] الى البيان بذلك الشيء، و هيينا أنما يحتاج الى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه، لأنه لم يتميّن^١ بعد و ليس في الصدق و الكذب اشتباه. فيمكننا أن نقول: أننا نعي بالتركيب الخبري التركيب^٢ الذي يشتمل^٣ حد الصدق و^٤ الكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معني الحيوان^٥ فيمكننا^٦ أن نقول أننا نعي به ما يقع في تعريف الانسان موقع^٧ الجنس فلا يكون دوراً. و صاحب^٨ المحاكمات بعد التعبير عما ذكره الشارح بعبارة أخرى قال: الحاصل أن معني الخبر له اعتباران، الأول: من حيث هو هو، و الثاني: من حيث أنه مدلول الخبر فمعرفة الصدق و الكذب موقوفة على معرفة معني الخبر من حيث هو، و معني الخبر^٩ من حيث هو مدلول للفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق، الكذب، فلا دور. و هذا كما اذا تعمّلنا عدة معاني منها الحيوان، و أردنا تعيينه و تمييز من بين تلك المعاني. فنقول: ذلك الذي هو الجنس للانسان فهذه^{١٠} الخاصّة عنيينا معنا، و لا يقال أنه تعريف دوري من حيث أن معرفة الانسان موقوفة عليه»، انتهى^{١١} كلامها بعبارتها.

«و أقول: لاحاصل لما قرّره من الحاصل:

أما أولاً: فلأنه حينئذ يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعني و لم يكر التعريف تعريفاً للمعني و لارسماً له، بل تصويراً لأن اللفظ موضوع لأي معني مر المعاني المعلومة و لو كان مراد المحقق هذا لما أطنب و كفاه أن يقول أنه تعريف لفظي

١. ك: لانه المتيقن

٢. م: المركب

٣. ق: يشمل

٤. ك: أو

٥. بعض النسخ: + مثلاً

٦. بعض النسخ: يمكننا

٧. في المصدر: موضع

٨. م: لصاحب

٩. من حيث ... الخبر

١٠. ق: لهذه / م: فهذه

١١. لطائف الإشارات / ٢١ الف و ب.

بل في كلامه عبارات صريحة في أن المراد تعريف المعنى دون اللفظ.
 و أمّا ثانياً: فلأننا لانسلم أن معنى الخبر من حيث هو هو مدلول لفظ الخبر
 موقوف على معرفة الصدق والكذب، و في التوقّف^١ الأول أيضاً بحث و مناقشة.
 و أمّا ثالثاً: فلأن مثاله و تمثيله غير مطابق و لاموافق لتعريف اللفظ كما لا يخفى.
 ثم أقول: في كلام المحقق أبحاث، منها: أن المعرف يجب أن يكون قبل التعريف
 معلوماً بوجه لا يشاركه غيره، فأين الاشتباه و الالتباس؟ و ثاني القولين أنه كما أن
 في التصديقات مبادي أولية يصدق بها لذواتها لا بغيرها^٢ و يكون التصديق بغيرها
 بسببها، و اذا لم يخطر بالبال بواسطة اللفظ الدالّ عليها أو بغيرها لم يمكن تحصيل العلم
 بما يتوقّف على تلك المبادي، و ان لم يكن يعلمها المشار اليه بالاخطار بالبال من قبيل
 افادة العلم بجهول بل من قبيل التنبيه على مقصود^٣ القائل. و قد يكون هذا التنبيه
 بأمور هي أخفى من المنته عليها باعتبار نفسها^٤ مثل أن ينته على أن الأشياء
 المتساوية^٥ لشيء واحد متساوية^٦ في الشكل الأول من الأصول، فتكون^٧ تلك المقدّمة
 مستعملة في اثباته، و تلك الأمور ان كانت باعتبار أنفسها أخفى فهي أوضح باعتبار
 التنبيه عليها و الالتفات اليها، كذلك في التصورات مثل ذلك.

و محصله: أن المبادي الأول تصوّرية أو تصديقية ان كان [الف - ٤٢] حصول
 العلم بها سبباً لحصول العلم بما يتوقّف عليها، لكنّها قد يصير التفات النفس الى ما^٨
 يتوقّف عليها^٩ و يذكرها سبباً للالتفات الى تلك المبادي و تذكرها، و لادون مثاله في
 التصديقات ما مرّ. و في التصورات السابقة على الحيوان كقولك^{١٠} ما هو جنس

١. هكذا في المصدر / م : التعريف

٢. ق : لغيرها

٣. بعض النسخ : مقصود

٤. ص ، ك : لفظي / في المصدر : تعيّن

٥. ق : المتبادر

٦. بعض النسخ : كما

٧. ك : تكون

٨. بعض النسخ : الى ما

٩. ق : - عليها

١٠. ق : كذلك

للإنسان، فهذان هما القولان، وكان الثاني أخذ من الأول. و يرد عليه مع ما يرد عليه ما لا يرد عليه، و النظر الصحيح يريك أن كلا من الوجهين غير خالٍ عن وجوه من الخلل، و لعلّ الرئيس لم يرد شيئاً منها، و الأشبه أنه أراد ما أردنا و أشرنا اليه في التعديل،^٢ انتهى.

و ههنا أمّات؛ أحدها: إنّ قول المحقّق «الغنية عن التعريف» لا معني له في هذا المقام، إذ الأعراض الذاتية إذا كانت غنية عن التعريف لما الحاجة الى الاعتذار في تعريف المعروض بها؟ لأنّته صحيح قطعاً سواء فرض أنّه واضح بحسب ماهيته، و قد حصل الالتباس فيه في بعض المواضع كما فرضه المحقّق أولاً، إذ ظاهر أنّه إذا كان شيء نظرياً و كان له عارض بديهي يصحّ تعريفه به تعريفاً رسمياً.

و أيضاً قوله: «ما يشتمل^٣ عليه» ممّا لا يلائمه، لأنّ الأعراض الذاتية إذا كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها موقوفة عليه، مع أنّه يصحّ أخيراً بأنّ حدّ الصدق و الكذب مشتمل على الخبر، إلّا أن يتكلّف و يحمل الغناء عن التعريف على عدم حصول التباس فيه على ما في المعروض، أو يقال: مراده بالعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق و الكذب بل ما يشتمل حدّ الصدق و الكذب عليه؛ لأنّته أيضاً عرض ذاتي للخبر و هو غني عن التعريف، و على الأول يندفع الإيرادان جميعاً، و على الثاني الثاني فقط.

و ثانيها: إنّ قوله: «و أمّا يكون دوراً لو كان تلك الأعراض أيضاً مفتقرة الى البيان بذلك الشيء»، لا وجه له؛ لأنّته إذا كان كذلك لما الحاجة الى الاعتذار، و الكلام انما هو في أنّ الصدق و الكذب معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر، و الاعتذار أمّا هو لذلك، فعلى تقدير عدم افتقارهما الى الخبر كان الجواب هو هذا، لا الاعتذار الذي

ذكره و هو ظاهر. و بالجملة كلامه في غاية التشويش.

و البيان المنقح أن يقال: إن الصدق والكذب و ان كان معرفتها موقوفة على معرفة الخبر و لا يصح تعريف الخبر بهما، لكن ليس المراد في هذا المقام تعريف الخبر، بل الخبر ماهيته و هو النوع الخاص من التركيب معرفته بديهية، لكن قد وقع هيئنا اشتباه من حيث أن ما يبحث عنه المنطقيون أي نوع من أنواع التراكيب^١ فينبته عليه و يشار اليه بأنه النوع الذي يشمل^٢ تعريف الصدق و الكذب عليه، أو أنه النوع الذي يتصف بالصدق و الكذب و نحوهما، و على هذا لادور أصلاً كما أننا عرفنا معني الحيوان اما بديهية أو بالكسب و عرفنا [ب - ١٤٢] الانسان بأنه حيوان ناطق. و الغرض أننا عرفنا الفرس أيضاً و نعلم أن أحداً من الفرس و الحيوان جنس مثلاً و الآخر نوع، و لكن لا ندري أن الجنس أيتهما، فاذا أشار أحد الى الحيوان و قال: إن الجنس هو الذي عرفت الانسان به^٣ لم يكن فيه فساد أصلاً و لا يجوز أن يقال عرفت الحيوان بالانسان الذي يكون معرفته موقوفة عليه.

و لا يخفى أن في الصورتين اللتين فرضناهما ما وقع في التعريف عرض ذاتي حقيقة، إذ الواقع في تعريف الصدق و الكذب عرض ذاتي لنوع الخبر، و كذا الواقع في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان، لكن ليس المقصود^٤ في المقام معرفة الخبر و الحيوان بهما؛ بل المراد تمييزهما من بين سائر المعاني المحاصلة في الذهن و الاشارة اليهما. و أيضاً على ما فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح، إذ لا لفظ يفتقر الى التعريف فيما فرضنا و ان كان متشاركاً له في أن التعريف فيها جميعاً للاشارة^٥ الى معني حاصل في الذهن، و تمييزه من بين سائر المعاني المحاصلة فيه، لا أن يحصل بسببه^٦ في

١. ص. ك. التركيب

٢. ق.

٣. ق. - هـ.

٤. ق. المقصد

٥. م. ان التعريف للاشارة فيهما جميعاً.

٦. ق. نسبة

الذهن أمر غير حاصل. و الغرض في التعريف اللفظي المتعارف إما التصديق بأن اللفظ موضوع لهذا المعنى أو تصوّر المعنى و اخطاره^١ بالبال على أنه مراد من اللفظ، و فيما فرضنا الغرض إما التصديق بأن ما يبحث عنه^٢ المنطقيون هو هذا المعنى، و أن الجنس هو هذا المعنى، أو تصوّر المعنيين^٣ و اخطارهما بالبال من حيث أنّها مبحوث عنه للمنطقيين^٤ و جنس^٥.

و ثالثها: إنّ ما أورده غياث الحكماء أولاً على المحاكم^٦ لا ورود له، لأنك قد عرفت أنّ الغرض الذي فرضه المحقق ليس تعريفاً لفظياً حقيقة، لكنّه مشارك له في المعنى الذي ذكرنا، فالمحاكم تسامح. و أورد الكلام أولاً في صورة التعريف اللفظي الحقيقي، و ثانياً في صورة أخرى اشعاراً بأنّ أنّ حكمها واحد، و على هذا لا يراد عليه نظراً إلى اصل المقصود، و أنّما لا يراد منشأ الوقوف على الظاهر و عدم التدبّر في أطراف الكلام. و لعلّ وجه أنّ المحقق لم يجعل ما هو بصدده من قبيل التعريف اللفظي الحقيقي أنّه ظاهر أنّ لفظ الخبر معناه معلوم، و أيضاً المأخوذ في تعريف الصدق و الكذب على ما هو المتعارف هو هذا اللفظ، اذ يقولون إنّ الصدق مطابقة للخبر في الواقع، فلا يصحّ اذن جعل التعريف تعريفاً لفظياً للخبر.

و رابعها: إنّ ما أورده ثانياً أيضاً فاسد، اذ مراد المحاكم التوقف بحسب الغرض، اذ الغرض كافٍ في المقصود، أو أراد بالتوقف حصول منه، أو أراد التوقف بحسب هذا التعريف المفروض، أي اذا فرض أنّ الصدق و الكذب عرفاً بماهية الخبر، ثمّ فرض أنّ لفظة الخبر عرفت بها (الف - ٤٣) فكلّ منها متوقّف على الآخر بحسب هذا التعريف المفروض و ان كان جاز أن يعرف كلّ^٧ منها بنحو آخر، و على التقادير

١. ق: اخطارها

٢. ق: فيه

٣. ق: المعنى

٤. ق: للمنطقي

٥. كذا

٦. أي القطب الرازي

٧. ق: كلّاً

لاوجه لمنعه التوقيف أصلاً.

و خامسها: أن ما أورده ثالثاً باطل أيضاً لما قررنا أنه جمع بين التعريف اللفظي المتعارف والنحو الآخر الذي أورده المحقق للفرض المذكور، فلايراد عليه أصلاً من جهة عدم المطابقة بين المثال والمثيل.

و سادسها: أن ما أورده على المحقق لاورود له، إذ بعد ما عرفت أن مراد المحقق ماذا نقول أن ما يراد تعريفه وتمييزه^٢ من بين المعاني معلوم بوجه لايشاركة غيره في الواقع، لكن لم يعبّر في نظرنا، إذ ما يبحث عنه المنطقيون من أنواع التراكيب و ما هو الجنس من بين المعاني المقصودة المفروضة منحصر في الواقع في الخبر و الحيوان، و لايشاركة غيره، لكننا لانعلم بعينه. و لو كان مراده: أنه لابد أن يكون المعرف معلوماً بوجه لايشاركة غيره في نظرنا ففساده أظهر من أن يخفى. هذا مع أن ما ذكره من لزوم كون المعرف معلوماً بوجه مختصّ إنما هو في التعريف الحقيقي لا هذا التعريف الذي أرادته المحقق، و في كلام القائل الثاني أيضاً اشتباه لكن لاحاصل في التعرض له. ثم أن مراد الشيخ ههنا يمكن أن يكون التعريف اللفظي المتعارف، أو ما ذكره المحقق أو ما يشملها، و الأخير أولى. و يمكن أن يكون قوله: «لبيان» إشارة الى ما يرجع الى التعريف اللفظي و علّة ما الى غيره مما ذكره المحقق أو وجه آخر مثل أن يقال: لعلّ ما هو أخفى^٣ في نفسه^٤ صار عند قوم بسبب تداول هذا المعنى عندهم بجهة^٥ ما أعرف بما هو أعرف في نفسه و عند الجمهور و نحو ذلك.

ثم أن الامام وجه تعريف الخبر بالصدق و الكذب بوجه غير ما ذكره المحقق و هو: أن الشيء ربّما كان أخفى من غيره من وجه و أعرف منه من وجه آخر، و عند ذلك يصحّ تعريف كلّ منها بالآخر، و عند ذلك يقول الناس قد جرت عادتهم أنتهم

١. ك: للعرض

٢. م: تميزه / ك: معتبرة

٣. ص: ك. + في نفسه

٤. ق: ك. - في نفسه

٥. ق: بجهة / س: لجهة

يقولون في بعض الأقوال لقائله صدقت أو كذبت، و لا يقولون ذلك في كل الأقوال، و حينئذ يعرف^١ الخبر بأنه الذي جرت عادة الناس بأن يقولوا لقائله صدقت أو كذبت، فلا يكون تعريف الخبر بحقيقة الصدق و الكذب، بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيه»، انتهى كلامه بهبارته، و هذا أيضاً ليس ببعيد. و لعلّه أيضاً داخل في كلام الشيخ ههنا.

[١٧/٢٩] قوله : تنبّهت^٢ النفس على اخطار ذلك المعني بالبال من حيث أنّه هو المراد.

اعلم أنّه وقع النزاع في أنّ التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصديقية ليكون الغرض منه التصديق بأنّ لفظة كذا موضوعة للمعني الفلاني، أو من المطالب^٣ التصورية ليكون المطلوب اخطار المعني بالبال و احضارها^٤ لاحصول لها له، اذ المفروض حصوله بدونّه؟

و قد أورده القائلون [ب - ٤٣] بالأوّل على القائلين بالثاني بأنّه قد يكون المعني محطراً بالبال حاضراً عنده و مع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي، و هو ظاهر. فظهر أنّ المقصود منه ليس الاخطار و الاحضار و الآ لزم تحصيل الحاصل.

و الشيخ اختار المذهب الثاني كما هو الظاهر من قوله: «اخطار ذلك المعني بالبال» و هو الظاهر بحسب الواقع أيضاً، اذ نعلم أنّ عند سماعنا قول القائل، «قلت غصنفراً» اذا لم يكن الغصنف معلوماً لنا و نسأل عنه، ليس غرضنا حصول التصديق بأنّ هذه اللفظة موضوعها أي شيء؟ بل غرضنا أن نعلم أنّ الشيء الذي قبله أي

٢. في و بعض النسخ : نبّهت

٤. بعض النسخ : اخطارها

١. ص : تعريف

٣. في : مطالب

شيء كما يحكم به الوجدان وانكاره مكابرة. وأما التصديق المذكور غرض لغوي يحصل من صناعة اللغة.

ولعله أراد دفع ما أورده^١ عليه بما^٢ نقلنا بقوله: «من حيث أنه هو المراد» و حاصل الدفع أن الغرض ليس مجرد الاخطار بالبال حتى يقال: إن في الصورة المفروضة يلزم تحصيل الحاصل، بل اخطاره بالبال من حيث أنه المراد في المقام، ولا شك أن^٣ قبل التعريف ليس اخطاره بالبال بهذه الحيشة، بل الاخطار بالبال فقط، وهذا يدفع الایراد؛ فافهم!

[٣/٣٠] قوله: «و أولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها

لما كان بداهة^٤ الوجود بدئية^٥ اكتفى فيها بهذا البيان التنبيهي. فلا مجال للمناقشة عليه.

وقد قيل: «لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون أولى التصور و ذلك الشيء لامحالة أعرف الأشياء و أبسطها و أعمتها»، و من هذا القبيل: الوجود و ما يجري مجراه لكونها عامة، فالوجود^٦ أولى التصور.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا القدر، بل يجب على الحكم^٧ في هذا المقام أن يتبين أموراً ثلاثة، الأول: أن الوجود أولى التصور، الثاني: أنه يتمتع تعريفه، الثالث: أنه أول الأوائل في التصورات^٨. وهذه المباحث متفائرة و ان كانت متقاربة.

أما بيان الأول فذكروا فيه وجهين:

- | | |
|----------------|----------------------|
| ١. م: أورد | ٢. م: ك: منا |
| ٣. م: انه | ٣. م: هذا |
| ٤. م: ك: بدئية | ٦. م: ك: و الوجود |
| ٧. م: الحكم | ٨. بعض النسخ: التصور |

الأول: إن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي أولي، و التصديق مسبوق بالتصور، فهذا العلم مسبوق بتصور^١ الوجود والعدم، و السابق في التصور على الأولى أولى بأن يكون أولياً، فتصور الوجود بديهي أولي.

الثاني: إن علم كل إنسان بوجود ذاته غير مكتسب و هو متضمن للوجود المطلق، فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده، و السابق على الأولى أولى بأن يكون أولياً، و لنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس ههنا موضع بيانه. و أمّا بيان الثاني، و هو امتناع تعريف الوجود: فبأنه لو أمكن تعريفه فهو إما أن يكون بنفسه، أو بأمر داخل فيه، أو بأمر خارج عنه. و الأول: ظاهر البطلان، و هو كون الشيء معلوماً قبل كونه معلوماً؛ وكذا الثاني: لأن أجزاءه ان كانت كلها وجودات أو بعضها، كان الوجود الواحد وجودات، و كان الفرد جزءاً من الطبيعة؛ و يلزم أيضاً [الف - ٤٤] احتياج الشيء إلى مثله، و ان لم تكن وجودات فعند اجتماعها إما أن تحدث صفة الوجود أو لا يحدث، فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن الأمور العدمية، و ان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدماً عليه إما فاعلاً أو قابلاً له، فيكون التعريف بالذاتي تعريفاً بالخارجي، هذا خلف.

و أمّا التعريف بلوازمه الخارجية فهو أيضاً باطل، لأننا ما لم نعرف^٢ وجود ذلك اللازم و اتصاف الوجود به لم يكن ذلك معروفاً له، و الاتصاف أيضاً ضرب من الوجود، لأنته عبارة عن وجود الوصف لشيء، فيلزم تعريف المطلق بالمقيد، بل تعريف الوجود بالوجود.

و أمّا بيان الثالث، و هو أن الوجود أول الأوائل في^٣ التصور: فذلك لأنه أعرف الأشياء، فإن معرفتنا لكل شيء عبارة عن حصوله لنا، و في ضمنه مطلق الحصول.

١. في - فهذا العلم ... بتصور

٢. في: يعرف

٣. ك: من

فطلق الحصول أقدم وأعرف من حصول كذا وحصول ذلك، والحصول مرادف للوجود، وهذا أمر وجداني والمنازع مكابر، انتهى^١.
و فيه أبحاث:

أحدها: أن قوله: «و ذلك الشيء لاحالة أعرف الأشياء و أبسطها و أعتها ممنوع، نعم يلزم أن يكون فيما بين الأمور العامة أمر بديهي، إذ لو كان جميعها كسبياً لما أمكن اكتسابها، إذ الأمور الخارجية لا يصلح معرفة لها بناءً على اشتراط المساواة في التعريف. ولعل مراده أنه لو فرض أن العلوم الكسبية كلها سلسلة واحدة فلا بد أن تنتهي تلك سلسلة الواحدة الى أعرف الأشياء و أبسطها و أعتها، و هو ظاهر.

و ثانيها: أنه بعد ما أقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول: أنه لا ينبغي الاكتفاء بهذا القدر، بل يجب أن يبين^٢. و جوابه: أن ما ذكره ليس برهاناً، إذ غاية ما يلزم منه أن يكون على الفرض الذي ذكرنا تنتهي سلسلة الاكتساب أمراً عاتياً، و أمّا أنه الوجود فلا، و مع قطع النظر عن الفرض فغاية ما يلزم أن يكون في الأمور العامة أمر بديهي و أمّا أنه الوجود فلا.

فنظر القائل الى عدم تمامية ما ذكره بهذا الوجه الذي ذكرنا، فلذا حكم بأنّه يجب بيان هذا الأمر، و لا ينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تماميته.

ثالثها: أنه قد عرفت أن بداهة الوجود بديهية و لاحاجة لها الى دليل كما يحكم به الوجدان، و قل لي أن هذين الدليلين اللذين ذكرهما وكذا سائر الأدلة التي ذكرها أيّ مقدّمة من مقدّماتها^٣ أجلى من بداهة^٤ الوجود؟ مثلاً بداهة التصديق بأنّ النبي و الانبياء لا يجتمعان و لا يرتفعان أجلى من بداهة النبي و الانبياء، و لا أظنك في مرية منه. وكذا كونه أول الأوائل في التصوّرات أيضاً بديهي كما يحكم به الوجدان، و بذلك

٢. ص: الخاصة

١. تعليلة الهيات الشفاء / ٢٣-٢٤

٤. ص: ك + يلزم

٣. المؤلف لم ينقل العبارة بنصّها.

٦. ق: بديهية

٥. ق: مقدّمة من

يعلم امتناع تعريفه أيضاً هذا، والكلام على الدليلين نفيًا وإثباتًا مشهور في كتب القوم ولاحاجة الى التعرض له. [ب - ٤٤]

رابعها: انّ قوله: «فعند اجتماعها إمّا أن تحدث صفة الوجود» الى آخره. إمّا أن يراد به أنّه عند اجتماعها إمّا أن يحدث أمر هو الوجود أو لا يحدث؛ أو يراد أنّ عند اجتماعها تحدث صفة الوجود لها أولاً وهو الظاهر من العبارة.

فعلى الأوّل نقول^١: أنّه يحدث الوجود عند اجتماعها وهو المجموع من حيث المجموع، ولا يلزم منه^٢ خلاف فرض، وكون التعريف بالذاتي تعريفاً بالخارجي، وهو ظاهر.

وعلى الثاني نقول: أنّا نختار أنّه عند اجتماعها لا تحدث صفة الوجود لها، ولا محذور فيه؛ إذ كون ماهية الوجود عبارة عن أشياء لا تكون معروض الوجود أيّ فساد فيه؟ ثمّ ان كان ولا بدّ أن يكون الوجود موجوداً فنقول: انّ الوجود يعرض نفسه وأجزائه جميعاً، ولا محذور لجواز عروض الشيء لنفسه ولجزئه كما قرّره، و ان لم يكن لا بدّ منه بل يكون الوجود أمراً اعتبارياً فالامر فيه أظهر.

خامسها: أنّه لانسلمّ قوله: «لأنّا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم» الى آخره، إذ لا يلزم في التعريف الرسمي أن يعلم^٣ الاتصاف، بل يكفي فيه حصول الاتصاف في الواقع. سلّمنا لكنّ الاتصاف وجود باشتراك اللفظ، سلّمنا اشتراك المفهومي لكنّه نوع مبائن للوجود بنفسه. ولعلّ الوجود بنفسه الذي هو المقصود عرف بالوجود الرباطي المبائن له ولا محذور، لأنّ يكون نفس المبائن معرّفاً حتى لا يجوز، بل يكون المعرّف مأخوذاً منه، ولو فرض الكلام في الوجود المطلق الشامل للرباطي وغيره فغاية الأمر لزوم تعريف الأعمّ بالاخص، ولا فساد فيه إلّا بالشرطين المشهورين، و

هذه الكلمات دائرة بينهم.

سادسها: أن قوله: «لطلق' الحصول أقدم و أعرف» ممنوع الى آخره^٢، اذ كون المعرفة عبارة عن الحصول لا يستلزم معرفتنا للحصول، حتى يكون الحصول أقدم و أعرف، فاعرف!

[٥/٣٠] قوله : و لذلك من حاول

قيل: «أعلم أن قوما كانوا يحدون جميع الأشياء و حدوا الوجود أيضاً لما التزموا ذلك، و قد علمت بطلان ذلك و وجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الأوليات، وأنه لا يبين الشيء بما هو أخفى أو يساويه في المعرفة و الجهالة، و قد علمت بطلان التعريف للموجود على الوجه المطلق من حيث أن كل ما يوصف به الوجود يوجب كون ما^٣ وصف به موجوداً في نفسه و موجوداً للوجود، فذلك تعريف للشيء بما لا يعرف الآ به، فإن الموجود من حيث انته موجود لا يعرف الآ بالوجود، فكيف يعرف به الوجود؟ و منهم من عزف الوجود بأنه الذي ينقسم الى القديم و الحادث و هما لا يعرفان الآ بالوجود مأخوذاً مع اعتبار سبق^٤ أولاً سبقه»،^٥ انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «يوجب كون ما وصف به موجوداً في نفسه»، اذ وجود الوصف ممنوع سواء سلمنا وجود الموصوف أو لا، و كذا ما في قوله: «فإن الموجود من حيث أنه موجود لا يعرف الآ بالوجود»، لأن لزوم كون الوصف موجوداً اما بنفسه أو للوجود^٦ لا يستلزم أن تكون معرفته بعنوان كونه موجوداً، بل اللازم معرفته فقط. [الف - ٤٥] هذا مع ما عرفت من حال الوجود الرباطي، فافهم!

٢. م : - الى آخره

١. ك : + الوجود

٤. ك : + عدم

٣. ق : من : كونها

٦. ق : المرجوع

٥. تعليقه الهيات الشفاء / ٢٤

[٧/٣٠] قوله : و هذا ان كان ولا بدّ

مراده: انا لانسلم أنّ الموجود لابدّ أن يكون فاعلاً أو منفعلاً بل يجوز خلوه عنها، فلا يكون التعريف صحيحاً. و لو سلمنا أنّه كذلك فلاشكّ أنّها قسمان من الوجود، و الوجود أعرف منهما، فكيف يعرف بهما؟ و دعوي الأعرافية إمّا مستندة الى البدهة و لا كلام فيه، و إمّا الى أنّها قسمان منه، و حينئذ لا يخلو من كلام؛ اذ لانسلم أنّ العامّ أعرف من الخاصّ مطلقاً.

[٩/٣٠] قوله: و أنا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك [الآ] بقياس لاغير.

أي لم يتضح لي أنّ الوجود لابدّ أن يكون فاعلاً أو منفعلاً، و لا يجوز خلوه عنها الآ بقياس^١. و هذا ظاهر لا حاجة له الى بيان، اذ يعلم كلّ أحد أنّه لا يعلم بديهة أنّ الوجود لابدّ أن يكون إمّا فاعلاً أو منفعلاً، بل لابدّ له من دليل.

قيل «انّ من سخيّف الكلام ما أورده بعض الناس على الشيخ من أنّ نعرف الفاعل و المنفعل من طريق المحسّ من غير حاجة الى قياس؟ و لم يتفكّر هذا القائل أنّ الفاعلية ليست من الأمور التي ينالها المحسّ، و لم يتفكّر أيضاً أنّها اذا كانت محسوسة فهي من أيّ جنس من المحسوسات و بأيّة حاسة يقع ادراكها؟ و أعجب من هذا أنّ الشيخ قد نبّه في الفصل الأوّل من هذا العلم على فساد ما زعمه حيث قال: و أمّا المحسّ فلا يؤدي الآ الى الموافاة و ليس اذا توافي شيان وجب أن يكون أحدهما سبب الآخر، فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب و^٢ المسبّب بالمحسّ فبأن لا يمكن ادراك الفاعل و المنفعل به كان أولى، اذا العامّ من كلّ معني أعرف من الخاصّ منه عند المحسّ أيضاً، كما عند العقل، كما حقّقه الشيخ في^٣ أوائل الطبيعيات»،^٤ انتهى.

١. ص : لاخير أي ... بقياس

٢. ص : م ، م : أو

٣. ك : في

٤. تعلية الهيات الشفاء / ٢٤

و لا يخفى أنَّ الأولى أن يدفع الكلام الذي أورده بعض الناس بما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من أنَّ مراده أنه لم يتضح أنَّ الوجود لا يكون إلا فاعلاً أو منفعلاً إلا بقياس، لا أنَّ الفاعلية والمنفعلية لا تثبت إلا بقياس حتى يرد ما أورده، والفرق بينهما ظاهر.

و أمّا دفعه بما دفعه القائل فيمكن أن يناقش فيه بأنَّ للمعرّف أن يقول: مرادي بالفاعل والمنفعّل ما يقال في العرف^٢ أنه يفعل كذا أو ينفعّل عن كذا، ولا شك أنَّ الفعل والانفعال العرضيين. يكونان بدهيّاً محسوساً، ألا تري أنَّ الجمهور كلّهم حتّى الاشاعرة القائلين بأنَّ الجميع من فعل الله تعالى يقولون: إنَّ زيدا يفعل كذا وعمروا ينفعّل^٣ عن كذا، والنار يحرق الحطب والثلج يبرد وغير ذلك. نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ في الفصل الأوّل من هذه المقالة أنها ليست تدرك بالحسّ، بل الحسّ يدرك الموافاة فقط. و أمّا ما قال: أن مدركها أيّ حسّ؟ فجوابه أن مدركها الحسّ الذي يدرك الموافاة، فافهم!

[١٣/٣٠] قوله: وأنما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل

قال غياث الحكماء: «فقد ناقش فيه بعض القائلين القاصرين [ب - ٤٥] قائلاً فيه نظر، لأنَّ مفهوم الشيء ليس ذاتياً لأفراده، و حينئذ نقول: يجوز أن تكون الصحة والخبر و أمثاله^٤ بدهيّة أو مكتسبة من غير توقّف على معرفة معني الشيء. و أقول: نظره قاصر، فيه تصوّر من وجوه:

منها: ما أوماه إليه من اعتبار معني «ما» الذي هو معني الشيء ولا شيء من التعريف لصحة الخبر ليصحّ أن يتوهم تصوير الصحة بدون الشيء مع أنه ليس

٢. م: المعرف

٤. م: ذاتي له

١. ق: من

٣. ص: ك: بفعل

بشيء.

و منها: أنه يدعى أن هذه التعريفات لا تصوّر^١ بدون تصوّر الشيء، وذلك ظاهر. فلا يضر هذا الاحتمال.

و منها: أن عدم الذاتية لا يستلزم إمكان التصوّر بدونها، فإن كثيراً من العرضيات ممّا يستلزم تصوّر أفرادها تصوّرها قبل^٢. انتهى.

و لا ينبغي أن وجهه الأول فاسد، لأنه توهم أن بناء النظر على أن التعريف للصحة و لا يلزم استعمال الشيء فيه، فذكر أن التعريف ليس للصحة، بل التعريف للصحيح، و حينئذ لا يصح أن الشيء لا يجب أن يكون مأخوذاً في تعريفه، إذ لا بد من أخذ ما^٣ في تعريفه و هو بمعنى الشيء، و^٤ هو توهم فاسد، لأن كلام الناظر وارد في المشتق أيضاً، إذ يقول: أن الشيء ليس من ذاتيات هذه الأشياء حتى يلزم ذكره في تعريفاتها، بل من العرضيات، فيجوز أن يذكر في تعريفاتها. و ليس المراد خصوص لفظة الشيء، بل^٥ ما و الذي و الأمر و أمثالها أيضاً كذلك؛ فلانسلم أنه لا بد أن يذكر ما في تعريف الصحيح و الخبر.

و أمّا وجهه الثاني فغير مناسب للمقام، إذ غرض الشيخ بيان امتناع تعريف الشيء بما يصح عنه الخبر، و على هذا لا يلزم ذلك. غاية الأمر أن يكون تعريفهم الصحة حينئذ بما ذكر غير صحيح، و لا يجوز أن يعرف الشيء به، ثم يعرف هو بشيء آخر غير التعريف المذكور.

و وجهه الثالث أيضاً ظاهر الفساد،^٦ إذ الناظر المذكور لا يدعى استلزام عدم الذاتية إمكان تصوّر الشيء بدونها حتى يقال: أن كثيراً من العرضيات لا يمكن تصوّر المعروض بدونها، بل قال: أنه ليس بذاتي حتى يجب أن يذكر في تعريفه الهدّي و الآ فهو أيضاً لا يجب أن يذكر في مطلق التعريف بل عرض، فيجوز أن لا يذكر في التعريف

٢. لطائف الانشارات / ٢٥ الف و ب

٤ ص: لو

٦. ق، ك: + و

١ م: + لا

٣ ق: أخذها

٥ م: و

سواء كان حذراً أو رسماً، فحينئذ فالإيراد عليه بما ذكر^١ غير متجه خارج عن الآداب. والأولى أن يقال في دفع مناقشة الناظر: أن الظاهر أن ليس للصحة والخبر تعريف لا يذكر فيه في العرف والعادة ما وأمثالها، وهو مستلزم للدور، وهذا القدر كافٍ في المقام كما لا يخفى.

[١٧/٣٠] قوله: تكون كأنك قلت

هذا كآنته وجه آخر غير ما ذكره أولاً، إذ الأول كان بناءه على أن الشيء^٢ أو مرادفاته مأخوذ في تعريف الصحة والخبر المأخوذ في تعريف الشيء، وهذا ليس ببناءه على ذلك، بل بناؤه على أن قولهم الشيء هو الذي مستلزم لتعريف الشيء بنفسه، لأن الذي هو، بمعنى الشيء؛ ولا يلتفت فيه إلى الصحة والخبر. ولا يخفى أن مثل المناقشة السابقة جارٍ هيئنا أيضاً، إذ نقول: لا يلزم أخذ الذي في تعريف الشيء، بل يجوز أن [الف - ٤٦] يقال: الشيء صحيح الأخبار عنه ونحو ذلك؛ والجواب الجواب.

[٢/٣١] قوله^٣: فنقول^٤ أن معنى الموجود [و] معنى الشيء

قيل: «لما فرغ من بيان أن كلاً من مفهومَي الموجود والشيء بديهي مستغني عن التعريف وأن كان لكل منهما ألفاظ مترادفة^٥، حاول بيان أنتها متفائران في المعنى ومتساوقان في التحقيق، ليس أحدهما أعم تناولاً من الآخر. أما بيان الأول فبقوله: «فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو» إلى آخره؛ وأما بيان الثاني فبقوله: «و لا يفارق لزوم معنى الموجود آتاه» إلى آخره.

٢. من : + وهذا ليس بناؤه على أن الشيء.

١. ق : ك ، - ربما ذكر

٣. ق : قال. هكذا في سائر المواضع بعد هذا.

٥. من : مرادفه

٤. في المصدر : ونقول

و حاصل ما علّل به للاختلاف بينها أنه يصحّ أن يقال حقيقة كذا موجودة، و لا يصحّ أن يقال حقيقة كذا شيء. و في هذا التعليل نظر، فإنّ للمنازع أن يمنع عدم صحة أن يقال حقيقة كذا شيء أو يمنع الفرق بينها في الصحة و عدمها أو عكس الامر، فإنّ الجمهور اعترفوا بأنّ الحقيقة لا يقال حقيقة الآ عند اقتران الوجود بها، فيكون قوله: «حقيقة كذا موجودة» كأنه يقال الماهية المقترنة بالوجود لها وجود. و أمّا التعليل في عدم صحة أن يقال إنّ حقيقة كذا شيء لأنّه غير مجهول، فليس بتام؛ لأنّه ليس من شرط ما يصحّ أن يقال أن يكون مجهولاً البتة، فالبدييات التي هي المبادي الأولى صحيحة و ان كانت غير مجهولة»^١ انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ الشيخ ما علّل المغايرة بينها بعدم صحة أحد القولين و صحة الآخر، بل بعدم افادته و حشويته و افادة الآخر. و على هذا لا يرد ما أورده، اذ ظاهر أنه لا يمكن منع حشوية قولنا حقيقة كذا شيء و عدم افادته ما يجهل، و قد اعترف القائل أيضاً بذلك في آخر كلامه و كذا لا يمكن منع افادة قولنا: حقيقة كذا موجودة. و ما ذكره من أنّ الوجود مأخوذ في الحقيقة ففساده ظاهر؛ لأنّ مراد الشيخ بالحقيقة ههنا ليس المعنى المصطلح منه، بل المراد بها ما يرد بالماهية، على أنه قد قيل: أنّها يستعملان مترادفين أيضاً و لو فرض عدم صحة استعمالها في هذا المعنى مع أنّ الجاز لا حرج فيه في أمثال هذه المواضع تبدّل لفظة الحقيقة بالماهية و يتمّ التعليل. و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «أو عكس الأمر» الى آخره - مع ما عرفت من أنّ المراد بالحقيقة هو الماهية - فيه أنّ انعكاس الأمر أيضاً مفيد للمعلّل، اذ به أيضاً يثبت المغايرة بينها في المفهوم.

[٦/٣١] قوله: فَإِنَّ لِكُلِّ أَمْرٍ حَقِيقَةً هُوَ بِهَا مَا هُوَ
هَذَا قَرِينَةٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ مَرَادَهُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْمَاهِيَةِ.

[٧/٣١] قوله: وَ [ذَلِكَ] هُوَ الَّذِي رَبَّمَا سَمَّيْنَاهُ الْوُجُودَ الْخَاصَّ

قيل: «اعلم أَنَّ المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع أَنَّ لفظ الوجود مشترك بين أمرين، فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البدسيي، وقد يطلق ويراد به الماهية المخصوصة كماهية المثلث و ماهية الانسان. والحق أَنَّ لِكُلِّ من الوجود^١ و الشيئية مفهوم عام مشترك و أمور مخصوصة في الأعيان، والأذهان يطلق^٢ عليها ذلك المفهوم لا [ب - ٤٦] باشتراك الاسم فقط، نعم الوجود مقول بالتشكيك على أفرادهِ بوجوه^٣ من التشكيك، ففي بعضها أقوى و في بعضها أضعف و في بعضها أقدم و في بعضها ليس بأقدم، و الماهيات ليست كذلك. و أيضاً الوجودات الخاصة أمور مجهولة الأسامي شرح أسانها^٤ أنه انسان أو فلك أو مثلث أو غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام، و نسبة الوجود الى أقسامه كنسبة الشيء الى أقسامه، لكن أقسام الشيء معلومة الأسامي و الخواص و الحدود، و ليس كذلك أقسام الوجود؛ و السبب في ذلك أَنَّ انحاء الوجودات هويات عينية لاصورة لها كَلِيَّة في الذهن حتَّى يوضع لها أسام بخلاف أقسام الشيء، فانتها تكون ماهيات و معانٍ كَلِيَّة، فاعلم هذا فأنه من مزالّ الأقدام و مضالّ الأفهام!

ثم الفرق بين الوجود و الشيئية ممّا لاحتاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه، فإنَّ أفراد الوجود هويات بسيطة لاجنس لها و لافصل و لاهى أيضاً مفهومات كَلِيَّة ذاتية أو عرضية بخلاف أقسام الشيئية كما مرّ، فكما أَنَّ الفرق حاصل بين ماهية

المثلث و وجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية و مطلق الوجود»^١ انتهى.

لا يخفى أن حاصل ما ذهب اليه كما صرح به في مواضع أخرى أن الوجود أمر محقق حاصل و الماهيات أمور اعتبارية ينتزع منه، و بحسب قوة الوجود و ضعفه يختلف انتزاع الماهيات عنه، لما كان أقوى و أشد كان انتزاع المعاني عنه أكثر، سواء كان في الذهن أو في الخارج. و تلك الوجودات التي هي أمور محققة في العين أو في الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصة، و لا يتصورها الذهن، بل إنما يتصور الماهيات التي ينتزع منها و يعلم أسماء هذه الماهيات و لا يعلم أسماء الوجودات، لأنه لم يتصورها، بل إنما يعرفها بالماهيات^٢ المنتزعة منها، و نسميها باسمها، مثلاً الوجود الذي ينتزع منه الانسان نسميه بالانسان و هكذا. و هذه الماهيات الخاصة التي تنتزع من الوجودات هي أفراد الشيء، و الوجودات المذكورة ليست أفراداً له، بل إنما هي أفراد الوجود، سواء أردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الذي ندركه و نعلمه، أو الوجود الحقيقي الذي لانعلمه، لكن هذا المفهوم الاعتباري أمر كلي حقيقة، و هذه الأفراد أفراد و جزئيات له لكن ليس ذاتياً لها، و الأمر الآخر ليس بكلي حقيقة، اذ الكلية و الجزئية من عوارض الماهيات لكن^٣ شبيه به، هذا ما فهمنا من كلامه. و فيه أمور:

أحدها: أنه يلزم على هذا أن لا يمكن تصورنا للماهيات و المفهومات أيضاً. بيانه: أن المعنى الذي حصل في الذهن لما كان له وجود ذهني، فلا يصح على رأيه يكون الأمر المحقق الحاصل فرد خاص ذهني من الوجود، و كان المعنى المذكور أمراً اعتبارياً ينتزع منه، كما أن الحاصل في الخارج من الانسان مثلاً هو الوجود حقيقة، و

الانسان أمر اعتباري ينتزع منه. فحينئذ نقول: إن [الف - ٤٧] المعني الذي ندركه من الوجود الذهني المذكور إما أن يكون ادراكه بانتزاعه منه، أو يدرك من حيث كونه فيه لا بأن ينتزع منه.

و على الأول: يلزم أن يحصل وجود ذهني آخر، لأن هذا المعني المنتزع لما كان له حصول في الذهن، فلا محالة يكون حصول ذهني خاص محقق، وهكذا الى غير النهاية؛ و هو مع بطلانه بالضرورة، اذ نعلم ضرورة أن عند تصوّرنا الشيء لا يحصل في ذهننا أمور غير متناهية تستلزم لأن لا يحصل العلم بشيء بالآخر.^١

و الثاني: يخالف للبدية، اذ المعاني التي في الوجودات على هذا الرأي أمور مخلوطة به لا تميّز بينها وبينه، وأنما هي اعتبارات له، فلا يمكن أن ندرك هذه الأمور باعتبار أنها فيه بدون أن ينتزع منه ويجرد ويميّز بعضها عن بعض، كيف و ظاهر أن كلّ وجود من تلك الوجودات لها اعتبارات و حالات انتزاعية كثيرة^٢، فلو كان ادراكها بمجرد حصول ذلك الوجود في الذهن للزم أن ندرك جميعها دفعة واحدة بدية، و ليس كذلك.

ثانياً: أنه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة، فلم لا يكون معلوماً؟ مع أن المعاني - مع كونها أموراً مخلوطة بالوجود و من اعتباراته و غير حاصلة في الذهن حقيقة - تكون معلومة، و هل هو ألا تحكّم محض؟

فلو قيل: إن الوجودات لما كانت هويات جزئية لا يحصل العلم بها و المعاني لما كانت أموراً كلية يحصل بها العلم كما يشعر به كلامه؛ فنقول: ظاهر بدية أنه لا فرق بين الكلّي و الجزئي في هذا المعني. و أيضاً لاشكّ أننا ندرك الجزئيات أيضاً، فهذه الجزئيات ان كانت هي^٣ وجودات فقد ثبت ادراكنا للوجودات الخاصة، و ان كانت

معاني، فظهر^١ أن المعنى الجزئي أيضاً يمكن^٢ أن يدرك، فلا يصحّ الفرق بالوجه المذكور. ثالثها: أنه على تقدير صحة ما ذكره، لا وجه لني كون الوجودات الخاصة من أفراد الشيء؛ بل الظاهر أنه يقال عليها الشيء أيضاً كما يقال عليها الوجود، نعم لا يطلق على الماهيات الوجود، ألا ترى أنه وقع في الأخبار عن المعصومين - سلام الله عليهم - «أنه تعالى شيء لا كالأشياء»^٣ مع أنه تعالى محض الوجود الحقيقي عند هذا القائل.

ثمّ قوله: «ثمّ الفرق بين الوجود الشيئية» الى آخره، لا يخلو عن غرابة؛ إذ الوجه الذي ذكره للفرق على تقدير صحته في كمال الغموض و الدقة و محتاج الى أنظار كثيرة و أبحاث طويلة. و ما ذكره الشيخ في غاية السهولة و الظهور، فكيف يكون ما ذكره الشيخ تكلفاً لا حاجة اليه بالنسبة الى ما ذكره؟

[١٥/٣١] قوله: و أقلّ افادة من^٤ أن تقول أن الحقيقة شيء.

وجه الفرق: أن مطلق الحقيقة و الشيء بمنزلة الأمر الواحد من دون فرق بخلاف الحقيقة المخصوصة، فإنّ بينهما فرقاً من حيث العموم^٥ و الخصوص، فلا محالة يكون الأوّل أقلّ افادة من الثاني.

[١٨/٣١] قوله: لأنك تضرر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر.

ضمير «أنه» راجع الى «أ»، لا الى «ب». و المراد بذلك الشيء الآخر [ب - ٤٧]

٢. ق: به يمكن

١. ص: ظهر

٣. فارق: التوحيد / ٢٤٤: «هو شيء بخلاف الأشياء».

٥. ق: المدم / م: المعدم

٤. المصدر: - من

٦. ص: - أقل

هو «ب»، فافهم!

[٣/٣٢] قوله: ولا يفارق لزوم معنى^١ الوجود^٢ إياه البتة

رد لما ذهب إليه المعتزلة من أن الشيء أعم من الموجود والمعدوم شيء، وهو القول المشهور بثبوت المعدومات، إذ الشيئية والثبوت عندهم إتما بمعنى واحد أو هما متلازمان، ولا يخفى أن هذا الحكم الذي ادّعاء الشيخ بديهي، إذ ظاهر أنه لا فرق بين الحصول والثبوت والوجود^٣، وكذا ظاهر أن الشيئية - وإن كان معنى غير الوجود - لكن ثبوتها لأمر لا ينفك عن ثبوت الوجود له، وهذا هو مراد الشيخ من قوله: «و لا يفارق لزوم معنى الموجود إياه» لا أن الوجود لا يفارق الشيء، بل ثبوت الشيئية لا يفارق ثبوت الوجود، فالشيء الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت له الوجود لا تنبت له الشيئية أيضاً.

قيل: «و منهم من احتج على كون الشيئية أعم بأن الشيئية تعم الوجود والماهية التي يعرض لها الوجود، فهي أعم منهما، وقد عورض بأن الوجود يقال على الماهية المخصصة المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها، لأن لها وجوداً ولو في الذهن فهو أعم منهما. والحق أن كلاهما أعم اعتباراً من الآخر بوجه، وليس شيء منهما أعم تناولاً من الآخر، وأما الكلام في المقام الثاني»^٤ انتهى.

ولا يخفى أن في الاحتجاجين خلطاً بين الشيئية والشيء، والوجود والموجود. أما الأول: فلأن المراد بقوله: «أن الشيئية تعم الوجود والماهية» إن كان المراد به نفس الشيئية وأنه^٥ تصدق على الوجود والماهية، فهو باطل إذ الشيئية لا تصدق على شيء منها، وإن أريد أنها^٦ تعرض لها فالوجود أيضاً يعرض لها، إذ الوجود أيضاً

١. ق: شيء.

٢. ق: م: الموجود

٣. م: الوجود والمنبوت

٤. تعليق الهيات الشفاء / ٢٥

٥. كذا.

٦. كذا.

يكون موجوداً ولا أقل في الذهن. وإن أريد نفس الشيء، فعينئذ نقول: إن الشيء كما يصدق على الماهية والوجود، فكذاك الموجود أيضاً، ولا بد من المقايضة بين الشيء والموجود والشئية والوجود، لا بين الشئية والموجود أو بين الشيء والوجود؛ وقس عليه حال الاحتجاج الثاني أيضاً!

ثم لا يخفى أن الماهيات بنفسها مجردة عن اعتبار الوجود أفراد للشيء، وليست بأفراد للموجود، لكن هذا لا يضر فيها هو المقصود؛ إذ ليس المراد أن ما هو من أفراد الشيء هو من أفراد الموجود، بل أن ما يثبت له الشيء يثبت له الموجود كما قررنا. و الماهية مجردة^١ عن اعتبار الوجود وإن كانت من أفراد الشيء، لكن لا يثبت لها الشيء بدون اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود، ولعل مراد القائل بقوله: «والحق أن كلاً منها» إلى آخرها^٢، هذا الذي ذكرنا آخرأ، والآ فظاها لا يخلو عن شيء كما لا يخفى.

[٨/٣٢] قوله: فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن

قد علمت أن النزاع^٣ الذي هيئنا هو بعينه النزاع في ثبوت المعدومات، فلذا أتى الشيخ بهذه العبارة.

[٩/٣٢] قوله: وإن عني غير ذلك كان باطلاً.

حاصل ما ذكره: أن ما يقال إن الشيء هو الذي يخبر عنه حق، لأن ما يخبر عنه تثبت له الشئية البتة، لأن ما يخبر عنه يكون في الذهن، فنثبت له الشئية. لكن قولهم: إن الشيء قد يكون معدوماً على الإطلاق [الف - ٤٨] أي على سبيل الإطلاق، القول

بالمعدوم من غير تقييد لامع التقييد بالاطلاق - أي المعدوم المطلق - اذ على هذا لا يستقيم التردد الذي ذكره أنه^١ أمر يجب أن ينظر فيه. فان أرادوا أن الشيء - أي ما تثبت له الشيئية - يجوز أن يكون معدوماً في الخارج فهو صحيح، اذ يجوز أن تثبت له الشيئية في الذهن و يكون معدوماً في الخارج، نعم لو أريد أن ما تثبت له الشيئية في الخارج قد يكون معدوماً في الخارج فهو ظاهر، وان أرادوا أنه يجوز أن يكون معدوماً فهو باطل^٢ ضرورة.

[١٠/٣٢] قوله: ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوماً إلا على أنه
الظاهر أن ضمير «عنه» والمستتر في «كان» راجع الى المعدوم المطلق. و حينئذ يشكل الأمر^٣ في الاستثناء الذي ذكره في العلم من قوله «الآ على أنه متصور في النفس فقط»، اذ على تقدير كونه متصوراً في النفس لا يكون معدوماً مطلقاً؛ وكذا ما ذكره في الخبر السلبى: «و اذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن»، اذ على هذا أيضاً لا يكون معدوماً مطلقاً إلا أن يحمل الكلام على الاستثناء المنقطع وما هو بمنزلة،^٤ ولا يخلو عن بعد؛ أو يقال: إن الضميرين^٥ راجعان الى مطلق المعدوم لا المعدوم المطلق، وهذا أيضاً بعيد. والأولى أن يُحمل الضميران راجعين الى المعدوم المطلق كما هو الظاهر، ويقال: إن الاستثناء متصل وكذا ما هو بمنزلة. بيانه: إن المراد بالمعدوم المطلق الذي فرض معلوماً ليس المفهوم الذي في الذهن

١. ق، م، ك، هـ: انه

٢. ص: .. وان أرادوا ... باطل

٣. * لا يخفى أنه لا مدخل في هذا الاشكال بضمير عنه، لكن لما كان الظاهر أن مرجع الضميرين واحد، لئلا يلزم تفكيك الضمير ثمّ ضمنا لهذا الضمير أيضاً، فافهم! (منه).

٤. * أي في قوله: «و اذا أخبر عنه بالسلب». (منه)

٥. * على هذا وان اندفع الاشكال في العلم لكن في الخبر باق بحاله لأن ضمير «عنه» في قوله: «و اذا أخبر عنه بالسلب» راجع الى المعدوم المطلق قطعاً، فافهم! (منه)

و كذا الخبر عنه، بل الذي هذا المفهوم وجه له.

فحاصل الكلام: أن المعدوم المطلق لا يكون معلوماً إلا بعنوان أنه يوجد وجهه في ذهن. كما إذا تصوّرنا مفهوم شريك الباري وجعلناه آلة لملاحظه أفراده التي هي معدومة مطلقاً، أو تصوّرنا مفهوم اجتماع التقيضين وجعلناه آلة كذلك، فحينئذ المعدوم المطلق الذي هو أفرادها صحّ أنه معلوم لنا لكن لا بالعرض، وليس أيضاً هذه الصورة التي في ذهننا مشيراً إلى شيء من خارج حتى يلزم أن يكون في الخارج شيء لا يكون موجوداً، فلم يلزم أن يكون الشيء معدوماً مطلقاً على ما زعموه، لأنّ المعلوم بالعرض الذي هو الأفراد وهي معدومة مطلقاً لاشيئية لها أصلاً لا في ذهن ولا في الخارج^١، والمعلوم بالذات الذي هو العنوان - فهو وإن كان شيئاً في ذهن - فهو^٢ موجود أيضاً فيه، وكذا الحال في الاخبار، فنقول: إذا أخبرنا عن المعدوم المطلق يجعل^٣ مفهومه^٤ آلة لملاحظته كمفهوم شريك الباري أو اجتماع التقيضين، فحينئذ المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالعرض، وليس هذا المفهوم مشيراً إلى شيء من خارج، فالفرد الذي هو الخبر عنه بالذات والمعدوم المطلق كما لا وجود له أصلاً كذلك^٥ لاشيئية له أيضاً، لا في ذهن ولا في الخارج، والمفهوم الذي هو الخبر عنه بالذات فهو كما أنه شيء في ذهن فكذلك موجود فيه أيضاً.

و بذلك ظهر اندفاع شبهتهم من طريق الخبر والعلم بأن المعدوم مما يخبر عنه، و كلّ ما يخبر عنه فهو شيء، أو أن المعدوم معلوم، وكلّ (ب - ٤٨) معلوم شيء.

و تفصيل دفعها: أن مرادهم بالمعدوم أن كان هو المعدوم الخارجي فلا يستفهم أصلاً، وإن كان هو المعدوم المطلق فإن أرادوا بالخبر عنه والمعلوم المخبر عنه والمعلوم بالذات فلانسلّم الصغرى في القياسين، وإن أرادوا به الخبر عنه والمعلوم

١. لا في الخارج ولا في ذهن

٢. ص: + أيضاً

٣. ق: م: مفهوم

٤. ص: لا يستفهم

٥. ص: وكذلك

بالعرض فالصغرى مسلّمة، لكن نمنع الكبرى فيها.

[١٢/٣٢] قوله: أمّا الخبر فلأنّ الخبر يكون دائماً

لأنّ حكم بأنّ المعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون معلوماً وبيّن طريق العلم به عاد هيناً الى بيان الخبر، وقال: إنّ الخبر أي بالذات دائماً عن شيء متحقّق في الذهن وهو كما له الشيئية كذلك له الوجود، وأمّا المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر الايجابى أصلاً، وأمّا الخبر السلبي فهو وان كان يكون عنه خبر لكن يجعل مفهوم حاصل في الذهن آلة لملاحظته ويخبر عنه بالسلب بالعرض، وهذا المفهوم ليس مشيراً الى شيء ثابت في الخارج، فلا يلزم أيضاً تحقّق الشيئية بدون الوجود؛ لأنّ الخبر عنه بالذات شيء ووجوده، والخبر عنه بالعرض لا موجود ولا شيء.

[١٢/٣٢] قوله: والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب.

قال غياث الحكماء: «و لبعض أجلة المعاصرين - لست أقول من القاصرين في المرام - كلام كان يتجمع به ويدعى أنّه ما سبقه أحد في إيراد و تقريره؛ ولا بأس بإيراده وإيراد ما يرد عليه وتحقيقه.

فنقول: قال إنّ الشيخ في الشفاء قال: المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب، ويرد عليه أنّه لا فرق بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق، أمّا الفرق بينهما في أنّ صدق الايجاب ينافي كون الموضوع معدوماً مطلقاً بخلاف صدق السلب، والكلام في نفس الاخبار صادقاً كان أو كاذباً؛ فلا فائدة في الفصل بينهما.

ثمّ قال: ويمكن التخصّي بأنّ المراد بالاخبار هو التصديق، والتصديق الايجابى على المعدوم المطلق أظهر استحالة، لأنّ استدعاء صدق الايجاب وجود الموضوع

ضروري، فلا يتأقّي^١ من أحد هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي، فانه قد يتوهم جوازه بناء على صدق السلب بانتفاء الموضوع، فلذلك فرق بينهما».

ثم قال غياث الحكماء بعد نقل كلام آخر طويل الذيل من ذلك البعض: «و أقول: أولاً أن إirاده الذي أورده أولاً على كلام الشيخ غير وارد، و أنما هو إirاد على سوء فهم المراد لما آورد ما من الإirاد مردود.

أما أولاً: فلأنه ليس في^٢ العبارة شيء من الدلالة على صحة الحكم بالسلب، بل من فهم الكلام عرف الغرض و المرام، و هو أنه أشار أولاً الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم تبته على أن الذي يترافى من الاخبار بالسلب ليس بالحقيقة اخباراً^٣ عن المعدوم المطلق على ما ستطلع على تحقيق حقيقته.

و أما ثانياً: فلأنه لو سلم أن الأمر على ما أوهمه أو توهمه، فحكمه بعدم الفرق لعدم الفرق بين المفهوم و ما صدق عليه و عدم الشعور بأن الخبر عنه هو الثاني بما هو ثاني دون الأول بما هو أول [الف - ٤٩] و أن الموضوع قد^٤ يراد به الثاني و هو الفرد، و هو المراد بالموضوع غالباً على ما اشتهر^٥ من أن المراد بالموضوع الأفراد. و قد يراد به نادر الموضوع في الذكر و هو العنوان. و ظاهر أن صحة الايجاب الذي مضمونه الاخبار عن ثبوت أمر لفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد، و صحة السلب الذي مؤداه عدم أمر لفرد العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد، اذ عند عدمه يصح ذلك، فلعله بجلالته^٦ لاخبر عنه عن الخبر عنه^٧، و حسب أنه العنوان، و حيث سمع أن الموضوع مخبر عنه توهم أنه العنوان، فإيراده وهم على وهم، و مبني على سوء فهم المراد. و ما أورده من التفصي يفضي الى مفساد و يرد عليه ما لا يمكن التفصي عنه».

١. ص: من

١. يمكن أن يقرأ ما في ص و ك: بناهي

٢. م: + و

٣. ص: - بالايجاب ثم ... اخباراً

٦. ص: لمجالته / ق: لجلاله

٥. ص: اشتهر

٧. ق: المخبر له

انتهى^١.

و فيه نظر:

أما أولاً: فإن إرادته الأول مردود، إذ ليس مراد ذلك البعض أن الشيخ حكم بأن الحكم على المعدم المطلق بالسلب صحيح حتى يرد عليه ما أورده، بل مراده كما صرح به عبارته أنه لافرق بين الإيجاب والسلب في نفس الحكم، وإنما الفرق بينهما في صدقه، والكلام ههنا في نفس الحكم، فلما ذا فصل الشيخ بينهما و نفي الاخبار الإيجابي رأساً و أثبت الاخبار السلبي و وجهه بوجه لا يكون مستلزماً لفساد، مع أنه كان الصواب على ما ذكر اجراء الكلام فيها على نحو واحد، إما النفي رأساً أو الاتبات ثم التوجيه و هو ظاهر.

فإن كان مراد غيات الحكماء أن السلب لما كان يتراخي فيه أنه يصح الاخبار عن المعدم المطلق على ما يشعر به قوله: «على أن الذي يتراخي» الى آخره. دون الإيجاب فلذا تعرض لتوجيه الأمر فيه دون الإيجاب، ففيه أن هذا التراخي إن كان باعتبار الحكم الكاذب فالأمر مشترك فيها، وإن كان باعتبار أمر آخر فلا بد من بيانه و بيان أنه لا يجري في الحكم الإيجابي. فأما^٢ من وراء القدح في المقامين إلا أن يقال أنه لا يتوهم صحة التصديق في الحكم الإيجابي على المعدم المطلق دون السلبي، فهو ما ذكره ذلك البعض من التفصي.

و أما ثانياً: فإن إرادته الثاني أيضاً مردود، لأن الفرق الذي ذكره بين المفهوم و ما صدق عليه لا ينفع في المقام أصلاً، لأن هذا الفرق إنما ينفع في صدق الحكم لافي نفسه، و قد قرّر ذلك البعض أن الكلام في نفس الحكم لافي صدقه و لم يتعرض الجيب لذلك أصلاً، فظهر أن الغفلة من أيهما وقع.

١. لطائف الاشارات / ٢٨ ب و ٢٩ الف

٢. ص: فانا

و الصواب في دفع ايراد ذلك البعض أن يقال ليس كلام الشيخ في مطلق الحكم بل الحكم الصادق كما يدل عليه. قوله: «فكيف يوجب على المعلوم شيء» الى آخر ما قاله في هذا الدليل؛ لآنته صريح في أن المراد الحكم الصادق، و اذا كان الكلام في الحكم الصادق فظاهر^١ أن الفصل الذي ذكره الشيخ حسن لا غبار عليه، و كون كلام القوم^٢ في مطلق الحكم^٣ و كفايته في مرامهم ليس بضار للشيخ، لآنته يقرّر الكلام في الحكم الصادق و يوضحه و يبيّنه و يدفع الاشكال عنه، لآنته الأصل و العمدة و المعتد به. و مع ذلك يعلم منه^٤ حال الكاذب أيضاً (ب - ٤٩) بالمقايسة، لأن ما ذكره في الحكم السلبي الصادق جارٍ في الكاذب مطلقاً، سواء كان إيجاباً أو سلباً، بل في الحكم الايجابي الصادق أيضاً^٥.

فعلی هذا يعلم الجواب في الحكم الايجابي الصادق^٦ بوجهين، فيكون أفيد بخلاف ما اذا اقتصر على بيان مطلق الحكم و أجري فيه التوجيه الذي ذكره في الحكم السلبي، اد على هذا لا يعلم التفصيل المذكور، و لا يظهر جواب أن للحكم الايجابي الصادق. ثم ما ذكره ذلك البعض من التفصي فهو و ان كان بعيداً جداً، اذ ظاهر أن كلامهم لس في التصديق و لايستهم، بل في مطلق الخبر لآنته يكفيهم. و على تقدير كون الكلام فيه أيضاً ظهور استحالته في الايجاب بناء على الوجه الذي ذكره لا يخلو عن بعد، نكن ليس بتلك المنزلة التي ذكرها المورد من أنه تنصّى الى الذي لا يمكن التفصي عنه.

٢. م. : + الشيخ

٤. ق. : من

٦. ق. : ك. : - الصادق أيضاً ... الصادق.

١. م. : و طاهر

٣. م. : الحكم

٥. م. : أيضاً

[١٣/٣٢] قوله: فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن.

قيل: «اذ تقرر في مقامه أن القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم، اذ لابد من تصوّر الموضوع. والذي يقال من أن موضوع الموجبة أخص من موضوع السالبة، معناه: أنه مع قطع النظر عن المساواة بينهما في استدعاء الوجود من جهات آخر كان لخصوص الحكم الإيجابي اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي، اذ سلب الشيء عن المعدوم جائز. و أما إيجاب الشيء للمعدوم فهو محال، فمن هذه الجهة يقتضي الإيجاب وجود الموضوع دون السلب، و أما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع؛ و في المحصورات خاصة يقتضيان جميعاً ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو بمنزلة حكم إيجابي بخلاف الشخصيات والطبيعات»، انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «و في المحصورات خاصة يقتضيان جميعاً ذلك» الى آخره من السهو لأن عقد الوضع وإن كان بمنزلة الحكم الإيجابي لكن ظاهر أن صدق الحكم على ما ثبت له الألف بسلب الباء عنه لا يقتضي وجود ما ثبت له الألف، بل على تقدير عدمه يصدق ذلك الحكم. فثبت قوله: «و المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب» الى آخره.

إن «لك أن تقول أن هذا منقوض بنفسه، لأنه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه، و هو كشبهة المجهول المطلق المشهورة، و جوابه بعينه كجوابها. و القوم ذكروا وجوهاً كثيرة في حلها، لكن ليس شيء منها مما يسمن أو يغني، و نحن بفضل الله و جوده فككنا العقدة و حللنا الشبهة بما لا مزيد عليه و لا مرية فيه.

و ملخص جريانه هي هنا أن نقول: قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب

٢. ص: + جهة مطلق الحكم لأن موضوع الموجبة

١. ق: غفل

٤. ص: قال / ل: - ما في الذهن قبل ... قوله.

٣. تعلية الهيات الشفاء / ٢٥

٦. ص: فهو

٥. ص: + فقد قيل على قول الشيخ.

كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه، إذ لم يقع الخبر عن أفراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة إذ لأفراد له خارجاً ولا ذهنياً، ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية، إذ لا طبيعة له، بل حكم فيه على عنوان لأمر باطل الذات، وذلك العنوان من أفراد الموجود وليس فرداً لنفسه، ولكن^١ [يحمل] على نفسه^٢ بالحمل الذاتي، فهو من حيث كونه موجوداً [الف - ٥٠] يوجب صحة الخبر عنه، ومن حيث أنه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه، فإذا هذا في الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبراً عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء، لكنها اجتماعاً فيه بوجه آخر، فإن الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع، وأما إذا أريد بأحدهما المفهوم وبالأخر الموضوع فلانتقاض بينهما، ففهوم المعدوم المطلق جاز أن يكون موضوعاً للموجود، فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين.

وفي هذا الخبر وهذا الحكم أيضاً اعتباران متناقضان ولكن اجتماعاً لامن جهة التناقض، فإن صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار إنما هي لأجل أن الموضوع في هذا القضية معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود، وما يقال من أن المعدوم المطلق لا وجود له معناه: أن ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له، ولا ينافي ذلك كون العنوان موجوداً فكما أن موجودة الموضوع هيئنا بعينه موجودة العدم، فكذا ثبوت الخبر عنه إنما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه^٣، انتهى.

وأنت خير بأنته لا يحصل أصلاً للحمل^٤ الذي ذكره، ولا يرجع إلى طائل إلا أن يتكلف جداً ويرجع إلى بعض^٥ الأجوبة التي ذكرها القوم، فتدبر^٦.

١. ق. : و لكن

٢. ق. : ص. : - على نفسه

٤. م. : للحل

٣. تمليفة الهيأت الشفاء / ٣٥ و ٣٦

٦. ص. : ص. : فتدبر

٥. ص. : *

[١٣/٣٢] قوله : فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن.

قيل: «اذ تقرر في مقامه أنّ القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم، اذ لابدّ من تصوّر الموضوع، والذي يقال من أنّ موضوع الموجبة أخصّ من موضوع السالبة، معناه أنّه مع قطع النظر عن المساواة بينهما في استدعاء الوجود من جهات آخر كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء آخر بوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي، اذ سلب الشيء عن المعدم جائز، وأما ايجاب الشيء للمعدم فهو محال، فمن هذا الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب. وأما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع، وفي المحصورات خاصّة يقضيان جميعاً ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعات^١، انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «و في المحصورات خاصّة يقضيان جميعاً ذلك» الى آخره، من السهو، لأنّ عقد الوضع وان كان بمنزلة الحكم الايجابي، لكن ظاهر أنّ صدق الحكم على ما يثبت له الألف بسلب الباء لا يقتضي وجود ما يثبت له الألف، بل على تقدير عدمه يصدق ذلك الحكم؛ فثبت^٢!

[١٤/٣٢] قوله : لأنّ قولنا «هو» يتضمّن اشارة ...

أي هو الذي في قولنا «ا» هو «ب».

فان قلت: ذكر هو «ا» وبذلك^٣ اضرار^٤ معناها في النفس ممّا ليس بضروري في الحكم، بل الضروري هو نفس الرابطة التي ليس هي بعينها معني هو، ولا فيها اشارة وان ذكر هو ونحوه أمّا هو على سبيل الاستعارة؛ فعلى هذا يمكن أن يتحقّق الاخبار

١. تعليفة الالبيات الشفاء / ٢٥.

٢. ق. ١، ص. ٥، م. ١ - قوله فقد جعل فثبت.

٣. كذا وفي العبارة نوع اضطراب

٣. ق. - بذلك / س. أو

بدون الإشارة التي يقتضي وجوداً ما للمشار اليه.

قلت: المدعى مع أنه بديهي وكل ما يذكره في هذا المقام للتنبيه فلا وقع للمناقشة عليه. نقول: لاشك أن في^١ كل خبر وإن لم يكن ذكر هو ونحوه ضرورياً لكن مما يصح ذكره فيه قطعاً، وبذلك يتم الكلام.

[١٥/٣٢١] قوله: فكيف يوجب على المعدوم شيء

هذا إما استيناف وجه - لأن المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب وما ذكره سابقاً ادعاء للضرورة فيه - أو أن هذا دليل أوثق لما ذكره سابقاً. ولا يخفى أنه على أي وجه كان لا يحصل لهذا الكلام من الشيخ بـتقريره^٢ ولا فائدة فيها، إذ بعض المقدمات التي ذكرها فيها أخق من المدعى بكثير، وبعضها ليس بصحيح. وعلى تقدير صحته يكون أخق من المدعى كما سنشير إليه مفصلاً إن شاء الله تعالى، فليت شعري ما الباعث للشيخ على مثل هذه التطويلات والتكثيرات في الكلام مع أن المطلوب أوضح بكثير منها؟!٣

[١٨/٣٢١] قوله فنكون كأننا قلنا أن هذا الوصف موجود للمعدوم.

فيه أن هذا الوجود وجود رابطي وقد أشار الشيخ في بعض المواضع أن^٤ الوجود مشترك لفظي بين الرابطي والوجود في (ب - ٥٠) نفسه وعلى هذا فإني فساد في أن يكون الوصف موجوداً بأحد معنيي الوجود الذي^٥ لا يكون موجوداً بالمعني الآخر؟! وعلى تقدير عدم الاشتراك اللفظي أيضاً لاشك أنها نوعان

١. ق: يذكر

٢. م: ١، ص: ١، بنظرية

٣. م: منها

٤. م: للذي

١. م: هي أن

٢. ق: بذلك

٣. ق: ك: التي

٤. ق: من

متبائن، و لا نجد حينئذ محذوراً في هذا القول الذي ذكر أن الحكم الايجابي بمنزلة، و لو فرض أن العقل يجد فيه محذوراً فلا شك أنه أخفى كثيراً من أصل الحكم.

و لو قيل: أن مراده ليس إلا أن ثبوت الشيء للشيء^١ يستدعي ثبوت المثبت له - و ما ذكره بيان لأن الايجاب هو الحكم بثبوت شيء شيء حتى يظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع - فنقول^٢ أن هذا بعيد جداً، إذ على هذا لاجابة^٣ الى بيان أنه لا فرق بين الحاصل والموجود، وأيضاً لا يحسن حينئذ الاكتفاء بمجرد أن يكون كأننا قلنا أن هذا الوصف موجود للمعدوم، بل كان ينبغي أن يقال: و ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له، فلا وجه لعدم التعرض له مع أنه العمدة في المقام، و الاكتفاء بما سواه^٤، مع أن ملاحظة التقرير الأخير دال صريحاً على أن المراد ليس هذا، فافهم!

[١/٣٣] قوله: بل نقول أنه لا يخلو [أن] ما يوصف به المعدوم
تقرير آخر فيه زيادة بيان و تفضيل و توضيح للتقرير السابق.

[٧/٣٣] قوله: فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه
هذا يعينه نفس ما يدل به عليه من قوله: «فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء» إلا أن يقال أنه تنبيه عليه بعبارة أظهر، لأن ما لا يكون موجوداً أظهر في المقام من المعدوم.

ثم لا يخفى أن هذه المقدمة أخفى من أصل المدعى من أن الموضوع لابد له من وجود، إذ ظاهر أنه لزوم الوجود للموضوع في الحكم الايجابي أظهر كثيراً من لزوم

١. ص: - للشيء.

٢. ق: م: يقول.

٣. م: + له

٤. ق: ك: + هذا

٥. م: - أن

المحمول، على أن في صحتها أيضاً نظراً؛ بل الظاهر أن المحمول لا يلزم أن يكون له وجود، بل يكفي في صحة انتزاعه عن الموضوع بالضرورة أو بالبرهان كيف؟ ولزوم ثبوت المحمول إما أن يكون في ظرف الاتصاف أو في ظرف ثباته، سواء كان ظرف الاتصاف، أولاً.

أما الأول: فباطل قطعاً، لأن في الاتصافات الخارجية بمثل الإضافات ونحوها لو كان يلزم ثبوت المحمول في الخارج للزم التسلسل، والتحقّلات التي يفعلونها في دفعه غير مفيدة على ما يظهر عند الرجوع إليها.

و أما الثاني: فكذلك أيضاً، إذ ظاهر أن اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو أو في المبادي العالية، إذ لا يخلو إما أن يقال: إن زيد اتصف بالعمى التي في ذهن عمرو مثلاً، أو أنه ليس متصفاً به، بل ثبوته في ذهن عمرو شرط للاتصاف، واستحالة الأول ضرورية وهو بمنزلة أن يقال: زيد متصف بالسواد الذي في عمرو، بل هو أفحش. و أما الثاني: فهو وإن لم يكن ضرورياً بمنزلة الأول، لكن كأنه قريب من الضرورة: مع أن الظاهر أن ما يدعونه من أن الحصول لابد أن يكون (الف - ٥١) ثابتاً لا يراد منه أنه لابد أن يكون ثابتاً وإن لم يكن الاتصاف به، بل كان ثبوته شرطاً للاتصاف؛ فتأمل!

[١٢/٣٣] قوله: و إنما نقول أن لنا علماً بالمعدوم

الظاهر أن مراده بالمعدوم ههنا المعدوم الخارجي، لا المعدوم المطلق بقرينة قوله: «وقوع نسبة معقولة له^١ الى خارج وفي الوقت^٢، فلان نسبة له»؛ إذ هذا لا يناسب المعدوم المطلق كما لا يخفى.

و غرضه من هذا الكلام بيان كيفية تعلّق العلم بالمعدوم الخارجي و أنه

^١ في المصدر نسبة له معقولة

^٢ في المصدر: و إنما في هذا الوقت

لا يستلزم العلم به شيئية المعلوم^١ في الخارج و ثبوته فيه على ما زعموه، و بيان معنى النسبة التي في القضايا التي موضوعها معدوم في الخارج و يحكم عليه بالوقوع في المستقبل و نحوه. و بعض هذه الأمور و ان كان ظهر فيها^٢ سبق لكن قد أعاد عليه زيادةً للتوضيح و البيان على ما هو دأبه و ديدنه.

و حاصله على قياس ما سبق أن مفهوماً من المفهومات يحصل في نفسنا و يتعلق علمنا به بالذات، و هذا لا يلزم أن يكون مشاراً الى شيء ثابت في الخارج، بل يكون المعلوم نفس ما في النفس فقط و اذا حكمنا عليه بشيء مثل أن القيامة تقع، فالمراد منه أنه يجوز في طبع القيامة أن تقع له نسبة الى الوقوع في الخارج، و هذه النسبة أيضاً معقولة لنا، لكن ليس^٣ هذه النسبة متحققة في وقت حكمنا هذا في الخارج، حتى يلزم أن تكون القيامة أيضاً ثابتة في هذا الوقت في الخارج، بل أننا نتعقلها و نحكم بجواز وقوعها في المستقبل، و هو لا يقتضي إلا ثبوت القيامة في المستقبل لا في هذا الوقت، فظهر أنه يجوز وقوعها في المستقبل و هو لا يقتضي إلا ثبوت القيامة في المستقبل لا في هذا الوقت، فظهر أنه يجوز^٤ أن نعلم شيئاً من دون أن تكون له شيئية و ثبوت في الخارج. و يكون المعلوم نفس ما في النفس فقط، و كذا أن يحكم عليه، نعم لو كان الحكم عليه بالوقوع في الخارج أو نحوه في المستقبل للزم أن يثبت في الخارج في المستقبل^٥ حتى يصدق الحكم، و ألا فيكون كاذباً.

[١٦/٣٣] قوله : و عند القوم الذين يرون هذا الرأي ...

إشارة الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات و تحقق الشيئية في العدم من أن المعدوم المنفي - أي الممتنع - ليس بثابت، و لاشك أن الممتنعات أيضاً مما يعلم و

١. ق : مثلاً هكذا بعض النسخ

١. ص : المعلوم

٢. ص، م : - و وقوعها ... يجوز

٣. كذا

٤. ك : + لا في هذا الوقت فظهر أنه يجوز أن يعلم شيئاً دون أن تكون له شيئية.

يخبر عنه، فيكون في جملة ما يعلم و يخبر عنه أمور لاشيئية لها في العدم.
و هذا الكلام من الشيخ إما بيان للواقع و نقل لمذهبهم، أو أنه ذكره الزاماً عليهم
و تفضيحاً لهم و توضيحاً؛ لأن العلم و الاخبار لا يستلزم الشيئية على ما ادّعاء.
و حاصله: ان هؤلاء لما قالوا بأن المتنع لا ثبوت و لاشيئية له، فقد أقروا بأن
العلم و الاخبار لا يستلزم الشيئية، فكيف يتمسك بها في اثبات شيئية المعدوم، و هل
هو الا تناقض صريح؟

[١٧/٣٣] قوله : فليرجع الى ما هذا دأبه^١ من الهذيان^٢ و أنتما وقع أولئك
فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم ...

هؤلاء أنكروا الوجود الذهني فوقعوا فيها وقعوا، اذ ظاهر أنه لا بد من نحو ثبوت
للأشياء المعلومة. و الخبر عنها إما بذاتها أو بعنواناتها [ب - ٥١] فاذا لم يكن في الذهن
فلا جرم يكون في الخارج، و الحكماء القائلون بالوجود الذهني لني فسحة^٣ منه.

[٢/٣٤] قوله: و يكون معني الاخبار عنها لها نسبة ما الى الأعيان.
الظاهر: ان مراده بالأعيان معناه المتعارف، أي الخارج بقرينة المثال الذي أورده
و تخصص^٤ الكلام بالاخبار الاستقبالية و الماضية. و لعل وجه تخصيصه الكلام
بالمعدومات الحالية التي يخبر عنها بخبر في الماضي أو المستقبل ظهور الأمر فيها، و
التدرج في اثبات أن المعلوم و الخبر عنه لا يلزم أن تكون لها شيئية في الخارج، اذ في
هذه الصورة التي فرضها لا تكون لها الشيئية في الحال، و ان كان لها شيئية في

١. م: ما هدوا به

٢. في المصدر: فليرجع الى ما هدوا به من أقاويلهم التي لا تستحق فضل الانتغال بها...

٣. م: تخصيص

٤. ق: نفى قبيحة

الجملة، فأولاً يبيّن هذا ويحمل النفس على التصديق به حتّى يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية رأساً.

وما قال بعض سادة المحقّقين^١ :- «من أن المراد بالأعيان ههنا نفس النسب العقدية المعقولة المتمثّلة في لحاظ العقل إمّا بحسب ما هي معقولة متمثّلة في لحاظ العقل، بل بحسب ما هي في حدّ أنفسها حقة في نفس الأمر مع عزل النّظر عن خصوص اللّحاظ العقلي، سواء كان ذلك بحسب حال الأشياء في الأعيان الخارجة كما الأمر في العقود الخارجية أو في الأذهان - كما أمر العقود الذهنية - أو في مطلق نفس الأمر كما شأن العقود الحقيقية. وعلى هذا الاصطلاح أيضاً جرت لفظة الأعيان في فصل أمر العلم من المقالة الثانية على ما ستقف عليه ان شاء الله تعالى»،^٢ انتهى. - و ان كان كلاماً حقّاً ومعني الاخبار أن لموضوعاتها نسبة ما^٣ الى الأعيان بهذا المعني الذي ذكره ولاختصاص له بالأعيان الخارجية، لكن الظاهر أن ليس مراد الشيخ هذا كما بينا.

[٥/٣٤] قوله: بأنّ هذا المعني.

أي القيامة.

[٥/٣٤] قوله: وهو معقول وقت مستقبل.

و في بعض النسخ «في وقت»، والصحيح هو الأوّل. و «معقول»^٤ فيه إمّا مضاف وهو الأظهر أو منوّن، و الاضافة بتقدير «من» و تحتمل اللامية أيضاً. و على تقدير التنوين «وقت مستقبل» إمّا منصوب بنزع الخافض و هو «من»، أو مرفوع على

١. المراد: الأمير محمد باقر الداماد المشتهر بميرداماد.

٢. تعليقة السيد الداماد / ٢٠ الف

٣. ص :- ما

٤. م: مفعول

البديلة من «معقول».

و أمّا النسخة التي فيها «في» فليس لها معنى محضّ إلا أن يتكلّف و يجعل «في»^١ بمعنى «من» بناءً على أنّ حروف الصفات يقع بعضها موضع بعض، أو يجعل المعلوم ظرفية مجازية للعلم.

[٦/٣٤] قوله: أن يوصف بمعنى ثالث.

هذا فاعل «يصح». و حاصل المعنى: أن معنى القيامة يكون أن القيامة يصح أن تتصف بالوجود في الوقت المستقبل، و ليس^٢ الآن من القيامة و الوقت و الوجود إلا المعنى المعقول منها. و صحة الحكم و امكانه أنما هو باعتبار هذا المعنى المعقول، إذ لو لم يكن ذلك لما أمكن الحكم قطعاً. ثم لا يخفى أن الظاهر بحسب المعنى أن يجعل «في» معنى آخر معقول «متعلقاً» بـ «يوصف» لأنّ الانصاف في الوقت المستقبل لا الصحة، إذ الصحة في الحال، لكن الظاهر بحسب اللفظ تعلّقه بـ «يصح».

[٩/٣٤] قوله: [الف - ٥٢] و بالعرض عن الوجود الخارجى^٤.

أي فيما يكون موجوده خارج و قال السيّد المذكور: «أي الخارج عن خصوص نحواً للحاظ كما قد علمناك».

[١١/٣٤] قوله: و على أنه قد بلغني أن قوماً ...

كانته متعلّق بقوله: «فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين». و حاصل المعنى: أنه بناء

٢. ص: يمكن

١. ص: - في

٣. ص: متغل

٤. في المصدر: عن الوجود في الخارج / م: الوجود الخارج

٥. ك: موجوداً

على أنه قد بلغني أن قوماً يقولون كذا وكذا فليس هؤلاء القوم من جملة المعيّزين. ثم الظاهر من سياق الكلام أن هذه الأقوال الثلاثة غير القول الذي حكى سابقاً مع أن القول الأول منها ليس إلا القول بثبوت المعدومات وهو بعينه القول بأن المعدوم شيء الذي هو القول السابق على ما بيننا سابقاً، فلعلّ الشيخ نظر الى ظاهر القول، و لما كان ظاهر أن الحصول ليس هو الوجود، ويمكن أن يكون المعدوم حاصلًا غير أن المعدوم شيء و ان كانا متلازمين في الواقع فصل بينهما، ولا يبعد أيضاً أن يكونا مذهبين متغايرين لهم بأن يقال: لعلمهم اعتقدوا بأن المعدوم شيء و ان لم يقولوا بثبوته، لكن المشهور خلافه.

[١٢/٣٤] قوله: وقد تكون صفة الشيء

هذا هو القول بالحال أي الذي ليس موجوداً ولا معدوماً، والتخصيص بالصفة بناء على أن القائلين بالحال يجعلونه صفة على ما عرّفوه به من أنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة.

[١٣/٣٤] قوله: وإن الذي وما يدلّ

هذا لم يشتهر بينهم اشتهاً الأولين قبل هذا الثالث، لا القول بأن المخبر عنه أعم من الشيء. و^٢ الظاهر أن هذا أمر آخر، إذ كون المخبر عنه أعم من الشيء قد حكى عنهم سابقاً بقوله: «و عند القوم الذين^٥ يرون هذا الرأي»، الى آخره.

فلعلّ المراد منه ما يفهم^٦ من ظاهره من الفرق بين مفهومي «ما» و «الذي» و بين

١. في المصدر: بدلان

٢. م: لا

٣. ص: أو

٤. ص: بينهم

٥. في: الذي

مفهوم الشيء.

[١٤/٣٤] قوله: و إذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا.

أي إذا أخذوهم^١ و كلّفوا بأن يميّزوا بين مفهومات هذه الألفاظ انكشفوا، أي افتضحوا إذا^٢ عجزوا، و لم يمكنهم التميّز بينها. قال في القاموس: «كشفت الكواشف: فضحته»^٣.

قال غياث الحكماء في حاشية تعليقاته: «قال الشيخ: انكشفوا، أراد به أنتهم ظهروا و خرجوا عن الحيرة و الظلمة التي وقعوا فيها، فانّهم فيها كانتهم مجتمعون مستورون غير معدودين من الناس و لظاهرين في الأناس»^٤، انتهى^٥. و لا يخفى ما فيه من البعد، مع أنّه لا يلائم قوله: «و إذا أخذوا بالتمييز»، كما لا يخفى.

قيل في هذا المقام: «و اعلم أنّ من جملة ما يفتضحون به هو أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوماً فوجوده هل هو ثابت أو منفي؟ فأنّه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي و الاثبات، فان قالوا أنّ الوجود ثابت له و كلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصح أن يوصف من حاله العدم بالوجود فيكون موجوداً أو^٦ معدوماً، و هو فحينئذ فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له [ب - ٥٢] فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح لها أنما شيء، فإن الشيئية ثابتة لها.

و قد ألزم^٧ على هذا التقدير بأنّه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء^٨. و قد قالوا: أنّها شيء و كذا الامكان و نفس الثبات للمعدوم. و ان قالوا: أنّه

١. ك: أخذوا

٢. ق، ك: أو

٣. القاموس المحيط / ١٠٩٧

٤. ص: . و لا ظاهرين في الاناس

٥. لم نعر عليه في نسختنا.

٦. ك: و

٧. م: ألزم

٨. م: شيء

مني، وكلّ مني ممتنع عندهم، فيكون وجود الأمر الممكن ممتنعاً؛ هذا خلف؛ ويتأتى أيضاً أن يقال اجمالاً: المعدوم الممكن هل [هو] موجود أو ليس بوجوده، ولاشك أن أحدهما نفي والآخر اثبات ولا يخرج عنها؛^١ فان قال: موجود فقد أحال؛ وان قال ليس بوجوده، فقد نفي، فبعض الممكن صار منفياً، وكان كلّ مني عنده ممتنعاً، فبعض الممكن ممتنع؛ واستحالته ظاهرة.

ثمّ من العجب أن الوجود عندهم ممّا يفيد الفاعل وهو^٢ ليس بوجوده ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الموجود^٣ مع أنه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته، فأنه كان ثابتاً بإمكانه في نفسه - لأنّ كلّ ممكن ثابت عندهم - فإفاد الفاعل للماهيات شيئاً، فمطلّوا العالم عن الصانع، ولولا تضييع الوقت لنقلنا^٤ بعض هوساتهم وجزافاتهم^٥، انتهى.

ولا يخفى ما فيه، أمّا أولاً: فلأنّ قوله: «فوجوده هل هو ثابت أو مني» ان أراد أنه ثابت أو مني باعتبار في نفسه، فنختار أنه ثابت، لكن لانسلم أن كلّ صفة ثابتة يجوز أن يتصف الشيء به في عالم الثبوت.

قوله: «فان منعوا اتصاف الشيء» الى آخره، قلنا: هذا اشتباه؛ لأنّ الشيئية ثابتة للماهية المعدومة، والكلام في الصفة الثابتة في نفسها، أو نختار أنه مني.

قوله: «فيكون وجود الأمر الممكن ممتنعاً؛ هذا خلف» فنقول: ان أردت أنه يكون نفس وجود الممكن ممتنعاً فلا استحالة؛ وان أردت أن ثبوته للممكن يكون ممتنعاً فغير لازم ممّا اخترنا؛ وان أراد أنه ثابت للمعدوم أو ليس بثابت له فنختار أنه ليس بثابت له؛ وبذلك لا يلزم كون وجود الممكن ممتنعاً، وهو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «وان قال ليس بوجوده، فقد نفي» ظاهر الفساد؛ اذ

١. ق. ك. : عنها

٢. ك. : فهو

٣. م. : الوجود

٤. ص. : نقلنا

٥. م. : خرافاتهم

٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٦

بمجرد ذلك لا يلزم كون الشيء منفيًا، وهو اشتباه عجيب.

وأما ثالثاً: فلأن قوله: «لما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً» ممنوع؛ إذ غاية ما يلزم مما ذكره أنه لا يفيد وجود الوجود ولا ثبوته، ولا يلزم منه أن لا يفيد للماهيات شيئاً. إذ يجوز أن يفيد لها أصل الوجود. كيف؟!^١ وعند القائلين بالجعل^٢ المركب من المشائين أيضاً الحال هذه، فإنه لا يفيد وجود وجود المعلول ولا ثبوته، بل يفيد الوجود للمعلول، وكما يجوز عند القائلين بالجعل البسيط الذي هذا القائل يعتقد أنه يقول به أن يكون مفاد الفاعل أصل الماهية، فلم لا يجوز أن يكون مفاده أصل الوجود، مع أن هذا القائل معتقده أن المفاد الحقيقي أصل الوجود هذا؟ ثم لا يخفى أن هذه الأقاويل الثلاثة التي نقلها الشيخ: بطلانها ظاهر.

أما الأول: فقد عرفت الكلام فيه، لأنه بعينه القول الأول ذكره الشيخ من كون المعلوم شيئاً كما مر غير مرة. [الف - ٥٣]

وأما الثاني: فلأنه يحكم العقل بديهياً بأن الوجود والثبوت والحصول ونحوها مترادفة، وكذا العدم والنفي والسلب ونحوها وأنه لا واسطة بين الثبوت والنفي، فلا واسطة بين الوجود والعدم أيضاً.

وأما الثالث: فكذلك أيضاً، إذ العقل لا يجد تفرقة بين هذه المفاهيم أصلاً، إلا أن يصطلحوا جديداً من عندهم، وحينئذ لا مشاحة معهم^٣.

[١٥/٣٤] قوله: فنقول الآن أنه^٤، وإن لم يكن

بيان لاشتراك الموجود معني^٥، وكون الموجود ليس جنساً. قد علم في الفصل الأول من المقالة الثانية في المنطق^٦ وقد استدلل فيه على هذا المطلب بأنه مشكك،

٢. ص: يجعل

٤. ق: قوله

٦. الشفاء، المقولات / ٢٦ - ٢٧

١. ق: ك: ..

٣. ص: منهم

٥. ص: معنى

المشكك لا يجوز أن يكون ذاتياً، والاراد عليه مشهور من القوم، بل ^١ قيل: «و^٢ الحق أن يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنساً بعد ما علمت أنها ليست ماهية كلية و الجنس من أقسام المعنى^٣ الكلي أن الوجود لو كان جنساً لزم أن يكون الفصل المقسم للجنس مقوماً لماهيته، وذلك لأن حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرير ماهيته و تقويم معناه، بل في تحصيل وجوده. و ذلك أمّا يتصور فيما ليس معناه و ماهيته عين^٤ الوجود. و أمّا الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنساً لاحتاج الى فصل مقسم، و شأن الفصل^٥ المقسم يحصل وجود الجنس، و اذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقراً لمعناه و مقوماً لماهيته، فلزم كون المقسم مقوماً، هذا خلف.

و بمثل^٦ هذا^٧ البيان يظهر نفي كون الوجود نوعاً لأفراده، لأن حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في أنها ليست إلا في تحصيل الوجود لا في تقرير الماهية، و هذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود، فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع، و اذا لم يكن جنساً و لانوعاً فليس بعرض عام و لخاص، اذ كل منها - و ان كان عرضاً بالنسبة الى غيره - فهو نوع بالقياس الى أفراده الذاتية، فكل ما ليس بنوع ليس بعرض.

و أمّا الفصل فان أريد به الفصل الحقيقي و هو مبدأ الفصل المنطقي، فجاز أن تكون الوجودات الخاصة فصولاً و صوراً لأشياء محصلة الوجود، و الآ فهو أيضاً ماهية كلية و الوجود زايد عليه ليس نفسه. فاعلم بهذه الأصول^٨ فأنها أجدي^٩ من تفاريق^{١٠} العصى^{١١}، انتهى^{١٢}.

٢. ق: - قيل و

٤. م: - عين

٦. ق: مثل

٨. ق: الفصوص

١٠. ق: تعاريف

١. م: - بل

٣. ق: ك: - المعتبر

٥. ق: ك: - فصل

٧. م: مثل بهذا

٩. م: - أجدي

و فيه نظراً لأنّ حاجة الجنس الى الفصل المقسم أنّها هو للموجودية، فغاية الأمر على تقدير كون الوجود جنساً احتياجه الى الفصل المقسم للموجودية و لا يلزم منه احتياجه اليه في تقويم^{١٣} ماهية التي هي الوجود، و هو ظاهر. و أقصى ما يتصور أن يلزم كون الوجود موجوداً، و لاستحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه. و لا يخفى أنّه لا يتفاوت الحال سواء كان الكلام في الوجود أو في الموجود.

[١٦/٣٤] قوله: فانه معني متفق فيه على التقديم و التأخير^{١٤}. [ب - ٥٣]

أي، يشترك^{١٥} الموجود معني^{١٦} بين الموجودات، لكن يتفاوت صدقه عليها بالتقديم و التأخير، كما قال أنّه أولاً يكون للجوهر ثمّ لما بعده من الأعراض؛ اذ الجوهر لا بدّ أن يوجد أوّل حتّى يوجد العرض لتوقف وجود العرض على وجوده و أراد بالأولية: الأوليّة الاضافية، أو يكون كلامه مختصاً بالممكنات، أي أوّل ما يكون في الممكن يكون للجوهر.

و لا يخفى أنّ اشتراك الموجود معني بين الموجودات و كذا زيادته عليها بديهي، لاحاجة له الى استدلال و الدلائل التي ذكرها القوم كأنّها تنبيهات.

قيل: «و العجب أنّ من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر؛ لأنّ الوجود في كلّ شيء لو كان بخلاف الوجود في الآخر لم يكن هيناً شيء واحد يحكم عليه بأنّه غير مشترك فيه، بل يكون هيناً مفهومات لانهاية لها، و لا بدّ من اعتبار واحد واحد هيناً ليعرف أنّه هل هو مشترك فيه أم لا؟ فلمّا لم يحتاج الى ذلك علم أنّ الموجود مشترك فيه. و أيضاً الرابطة في القضايا و الأحكام حذب من الوجود، و هي في جميع الأحكام مع اختلافها في

١٢. تعلية الهيات الشفاء / ٣٦.

١٤. ك: التقدّم و التأخر

١٦. ق: يعني

١١. يمكن أن يقرأ ما في ق: اللضايا

١٣. م: تقويم / ق: تقديم

١٥. ق: فيشترك

الموضوعات والمحمولات واحدة^١،^٢ انتهى.

و يمكن أن يناقش فيما ذكره أولاً؛ أنه لا حاجة الى اعتبار واحد واحد ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا؟^٣ اذ يجوز أن يجد العقل أن الأشياء ليس^٤ مشتركة إلا في الأمور التي لا نزاع في أنها غير الوجود من الوحدة و المفهومية و المعلوماتية و نحوها، و الحق أن أصل المطلب أجل من هذه المقدمات.

و يرد على ما ذكره أخيراً أن الرابطة وجود بالاشتراك اللفظي، و أيضاً للقاتل بالاشتراك اللفظي أن يقول أن الرابطة أحد معاني الوجود، فاتحاده في أفرادها لا يدل على أن جميع الموجودات معني واحد^٥.

ثم قيل: «أنحاء التشكيك ثلاثة: الأولوية و الأقدمية و الأشدية و مقابلاتها، و الوجود جامع لوقوع هذه الثلاثة فيه، فإنه في بعض الموجودات مقتضي ذاته دون بعض - كالواجب تعالى و الممكن - و في بعضها أقدم بحسب الذات من بعض - كالعلل و معلولاتها - و في بعضها أتم و أقوى من بعض كالجوهر و العرض و المفارق و المادي من الجوهر، و القار و غير القار من العرض.

و اعلم أن المشائين اذا قالوا أن العقل مثلاً مقدّم على الهيولى بالطبع أو كلاً واحدة^٦ من الهيولى و الصورة متقدمة^٧ بالطبع أو بالعلية على الجسم، فليس مرادهم من هذا أن ماهية شيء من هذه الأمور متقدمة على ماهية الآخر أو حمل الذاتي - كالجوهر على العقل و الهيولى و على الجسم و جزئيه - بتقدم^٨ و تأخر، بل المراد أن وجود ذلك مقدّم على وجود هذه و وجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه، و تحقيق ذلك أن التقدم و التأخر في معني ما يتصور على وجهين:

٢. تعليقه الهيات الشفاء / ٢٧

٤. كذا

٦. ص: مقدم

١. م: واحد

٣. ص: - فلما لم يحتج ... لا

٥. م: واحد

٧. ق: تقدم

أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنى، حتّى^١ يكون ما به التقدّم هو بعينه المعنى الذي فيه [الف - ٥٤] يقع التقدّم وكذا التأخّر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التأخّر كالتقدّم والتأخّر الواقعين بين أجزاء الزمان، فإنّها بنفس الزمان وفيه.

وثانيهما: أن لا يكون كذلك، بل يفرق^٢ المعنى^٣ الذي به التقدّم عن المعنى الذي فيه التقدّم، وكذا في التأخّر، كتقدّم الانسان الذي^٤ هو الأب على الانسان الذي هو الابن، وكتقدّم الجوهر العقلي على الجوهر العيني، فإنّ ما به التقدّم والتأخّر في الأول ليس معني الإنسانية المقول^٥ عليها بالتساوي، بل معني آخر هو الزمان. وفي الثاني ليس معني الجوهرية المقول^٦ عليها بالتساوي بل الوجود. فالحقّ أنّ ما فيه التقدّم كما به التقدّم في غير الوجود أمّا يكون بواسطة الوجود، وأمّا في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره، وكما أنّ بعض الأجسام متقدّم على بعض لافي الجسمية، كما يبرهن^٧ عليه، بل في الوجود، فكذلك اذا قيل: إنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فعنائه: إنّ وجودها متقدّم على وجوده في الوجود وبه، وكذا تقدّم الاثنين على الثلاثة، فان لم يعتبر الوجود فلا تقدّم^٨ ولا تأخّر، فالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والشدّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها لا بأمر آخر، وفي الأشياء والماهيات بواسطة وجوداتها لا بأنفسها. ومن ههنا تبين البرهان على أنّ للوجود أفراداً^٩ حقيقية عينية، وليس مجرّد هذا المفهوم العامّ النسبي، بل له أفراد^{١٠} هي أصول الحقائق مع اشتراكها في معني واحد

١. ص : يعني

٢. ص : - المعنى

٣. ص : المقول

٤. م : يبرهن

٥. ق ، ص : افراد

٦. ق : يفرق

٧. ص : - به التقدّم ... الذي

٨. ص : عليها

٩. ص : يقدم

١٠. ق ، ص : - افراد

و العجب من^١ بعض أجلّة المتأخّرين أنّ الوجود عنده أمر انتزاعي، تعدّده بنفس ما أضيف إليه من الأمور كسائر الاضافيات، وأنّ المجهول عنده وكذا الجاعل هو الماهية دون الوجود، على أنّه نفى التشكيك بالأقدمية عن الماهيات، و ذهل عن أنّه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سبباً لجوهر آخر^٢ كالعقل للصورة و الصورة للمادة.

و أمّا اتباع الاشراقيين ممّن قالوا باعتبارية الوجود، فعندهم أنّ الجاعلية و المجمعولية بين الماهيات، و جوّزوا التشكيك بالأقدمية و غيرها في المعاني الذاتية - كالجوهرية بين الجواهر - فجواهر العالم الأدنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الأعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود، لأنّته اعتباري؛ و كذا ذهبوا الى أنّ بعض الحيوانات أقوى في باب الحيوانية من بعض آخر، فإنّ فصل الحيوان المقوم لماهية هو الحساس المتحرّك، فالذي حواسه أكثر و حركته أقوى - كالفرس مثلاً - فهو أشدّ حيوانيةً من الذي هو^٣ حواسه أقلّ و حركته أضعف - كالبعوضة - و كذا الحشرات و السوادات متفاوتة بالأشدّ و الأضعف في نفس المعنى^٤ المشترك فيه و به، و كلّ ذلك عندنا راجع الى الوجود كما أشرنا إليه^٥، انتهى.

و فيه أنّ كون التقدّم و التأخّر بين أجزاء الزمان بنفس الزمان^٦، و فيه لامعني له؛ بل التقدّم و التأخّر فيها في الوجود لكن على نحو آخر غير نحو التقدّم و التأخّر في الوجود (ب - ٥٤) الذي يكون في التقدّم بالعلية. و بالطبع غاية الأمر أنّ هذا التقدّم و التأخّر يعرض أجزاء الزمان بذاتها لا بواسطة^٧ أمر آخر، و يعرض غيرها بسبب الزمان، و^٨ لذلك ليس تقدّم الأب على الابن في الزمان بل في الوجود أيضاً، لكن على

١. ص : عن

٢. ص : آخر

٣. م : هو

٤. ص : معنى

٥. تعليقه الهيات الشفاء / ٢٧ - ٢٨

٦. ق : - بنفس الزمان

٧. ص : واسطه

٨. ق : + و أيضاً لا يلزم

النحو الذي ذكرنا في أجزاء الزمان، و الفرق بين تقدمه بهذا الاعتبار و تقدم أجزاء الزمان بما ذكرنا من أن أجزاء الزمان يعرضها التقدم بسبب ذاتها و غيرها يعرضه بسبب الزمان. و أيضاً لا يلزم من كون تقدم العلة على المعلول و تأخره عنها بحسب الوجود أن تكون للوجودات هويات و أفراد حقيقية عينية، لم لا يجوز أن يكون الوجود أمراً اعتبارياً، و كان التقدم و التأخر الذي يجمده العقل بين العلة و المعلول مثلاً باعتبار هذا المعنى. أي يحد العقل أن العلة توجد أولاً ثم يوجد المعلول، و لا أظنك في مرة من هذا. و الحاصل أن هذا الادعاء ليس يثبتاً و لا مبيّناً و على المدعي، اذ بمجرد ما ذكره لم يثبت البرهان على ما زعمه.

ثم التمتع الذي نقله من بعض أجلة المتأخرين كأنه ليس في موقعه، اذ انتفاء التشكيك بالأقدمية في الماهيات، معناه: أن صدق بعض الماهيات على أفرادها ليس بعلة لصدقه على البعض الآخر، و ذلك لا ينافي كون جوهر مثلاً سبباً لجوهر آخر، اذ غاية ما يلزم منه أن تكون موجوديته متقدمة^١ على موجوديته، و ظاهر أنه ليس بمتناف لما ذكرنا، و كذا لا ينافي ذلك كون المجهول^٢ نفس الماهية، اذ ذلك البعض مع قوله بأن المجهول هو نفس الماهية يقول أن الموجودية تابعة لجعل الماهية، فلم لا يجوز حينئذ^٣ أن تكون موجودية العلة متقدمة على موجودية المعلول مع كون الجعل متعلقاً أولاً و بالذات بنفس الماهية؟ على أن لنا أن نقول: أن التقدم و التأخر باعتبار المجموعية - أي مجموعية العلة - أو موجوديته متقدمة على مجموعية المعلول من دون اعتبار الوجود.

[١/٣٥] قوله: و لذلك^١ يكون له علم واحد يتكفل به.

قيل: «هذا هو الذي أشار اليه في عنوان الفصل»^٢.

[٢/٣٥] قوله: كما أن لجميع ما هو صحي^٣ علماً واحداً.

أي لجميع ما هو منسوب الى الصحة، أي ما يتعلق بأمر الصحة، و ذلك العلم الواحد هو علم الطب.

[٧/٣٥] قوله: أخذوا في حده إمّا الممكن وإمّا المحال.

يرد عليه أن الممكن المعرف أولاً هو الممكن الخاص، و الممكن الذي يذكر في حدّ الضروري أو حدّ المحال هو الممكن العام.

و الجواب: أن الممكن الخاص عبارة عن امكانين عامين، و ظاهر أن الامكان العام اذا كان معلوماً لم يحتج الامكان الخاص الى تعريف على حدة، بل يكفي فيه أن يقال: انتة امكانان عاتان، فاحتياجه الى التعريف لأجل عدم معلومية الامكان العام، ففي الحقيقة تعريفه لغير الضروري تعريف للامكان العام، فاذا فرض تعريف الضروري بالامكان العام، كان دوراً لا محالة، فتدبر!

[٢/٣٦] قوله: و هذا كله كما تراه دور ظاهر.

قيل: «و اعلم أن في بعض التعريفات المذكورة تلزم الخطاء من وجوه أخرى غير الدور، من جملتها أنه ذكر أن الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال، و الواجب [الف - ٥٥] نفس عدمه محال، و ليس لأجل محال آخر يلزم، بل قد لا يلزم محال

١. في المصدر: ولذلك

٢. تعليقة الهيات النفاة / ٢٨

٣. ن: صحيح

آخر؛ اذ^١ لا يكون ما يلزمه أظهر ولا بين من نفس عدمه، أو نفس فرض عدمه. و
كذا ما يقال الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال، فالحال نفس الممتنع وهو تعريف
الشيء بنفسه، وليس امتناعه لما يلزمه؛ ثم كثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها
أو عدمها محال لأمر أخرى^٢، انتهى^٣.

ولا يخفى أن ما ذكره ليس من التعريفات المذكورة في الكتاب، فكأنه أراد
التعريفات المذكورة بين القوم، ثم فيما ذكره من أن الواجب نفس عدمه^٤ محال لذاته،
لأجل أنه يلزمه محال، بل قد لا يلزم من عدمه محال آخر نظر، اذ كون نفس عدم
الواجب محالاً لأجل لزوم محال آخر منه غير قادح في التعريف، وهو ظاهر. وأما
أنه قد يلزم^٥ من عدمه محال آخر فغير مسلم، حتى أن عدم اجتماع النقيضين اذا
فرض اطلاق الواجب عليه يجوز أن يقال أن عدمه وهو اجتماع النقيضين الذي هو
أول المحالات الذاتية مستلزم لمحال آخر وهو ارتفاع النقيضين، فكيف ظنك بما سواه؟
ولو سلم فنقول: يمكن أن يقال يصدق حينئذ أيضاً أنه يلزمه من عدمه^٦ محال،
اذ العدم غير مفهوم المحال، ومفهوم المحال له نحو اتحاد معه، ومن جملة عرضياته، و
لا محذور في أن يقال لشيء أنه مستلزم بعرضيته، لكن الانصاف أن المتبادر من هذه
العبارة استلزامه لمحال آخر، وبما ذكرنا ظهر ما في قوله: «اذ^٧ لا يكون ما يلزمه
أظهر»، الى آخره، وكذا ما في قوله: «و ليس امتناعه لما يلزمه»، فافهم!

١. ص: م، أو / وهكذا في المصدر.

٢. تعلية الهيات الشفاء / ٢٨

٣. * و اعلم أن هذا الكلام من صاحب المطارحات وهو ذكر في كتابه هذه التعريفات، ثم قال: «أن فيها الخطأ»

من هذه الجهة. والقائل أخذ منه ولم يلاحظ أن التعريفات المذكورة في الشفاء وغيرها. (منه)

٤. ص: + ثم

٤. ص: ابراد

٥. ص: عدم

٦. ص: لا يلزم

٨. ص: أو

[٣/٣٦] قوله: فقد مرّ لك في أنولوطيقا

قيل: هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين^١ لأحد أقسام الحكمة الميزانية، فإن أقسامه^٢ تسعة فنون، في كلّ منها كتاب صنّفه بعض الحكماء، وكلّ منها اسم يوناني^٣.

الأول: كتاب اليساغوجي، صنّفه فرفوربوس، تبين فيه معاني الألفاظ الخمسة للكليات.

الثاني: قاطيفورياس، صنّفه أرسطاطاليس، وكذلك الكتب السبعة الباقية، يبيّن فيه^٤ المعاني المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها، بل من جهة نفس معناها.

الثالث: باريرميناس، تبين فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالاجباب والسلب لتصير قضايا.

والرابع: أنولوطيقا، تبين فيه كيفية تركيب^٥ القضايا حتى يصير قياساً منتجاً مفيداً لعلم آخر.

الخامس: أوفوذوطيقي، ويقال له: أنولوطيقا الثاني أيضاً، تعرف فيه شرائط القياس ومقدماته^٦ التي بها^٧ يصير برهاناً منتجاً لليقين.

السادس: طونيقا^٨، تبين فيه شرائط القياس الواقع في مخاطبة الجمهور و من يقصر فهمه عن تبين^٩ البرهان في كلّ شيء.

السابع: سوفسطيقي، وهو تعريف المغالطات الواقعة في الحجج والقياسات.

١. ص: يونانية

٢. ص: أقسامها

٣. ص: + و

٤. ك: فيهما

٥. م: تركيب

٦. ص: مقوماته

٧. ص: ما

٨. كذا، الصحيح: طوبيقا

٩. فو، النسخ: تبين

الثامن: ريطوريقي تبين فيه أحوال الأقيسة الخطائية المفيدة للظنون الحسية^١.
 التاسع: أنولوطيقي تعرف فيه أحوال الأقيسة الشعرية المفيدة للتخيّل^٢، انتهى.
 وما مرّ في أنولوطيقا هو حال الجهات، أعني الضرورة والامكان والامتناع، و
 انقسام [ب - ٥٥] كلّ منها، وليس فيه حديث البدهاة^٣ والنظرية.

[٤/٣٦] قوله: على أن أولى من هذه الثلاثة في أن يتصور أولاً....
 كان مراده أن هذه التعريفات على النحو الذي بلغنا عن الأولين مشتملة على
 الدور، وهذه الأشياء ضرورية لاجابة لها الى التعريف، على أنه لو فرض
 احتياجها الى التعريف أو فرض تكلف تعريف لها وان لم يحتج اليها لكان الأولى أن
 يجعل الضرورة مبدأ، اذ يعرف^٤ الآخرين بها، وأما الضرورة نفسها فإما أن تؤخذ
 بمنوان البدهاة أو يعرف بأمر آخر مثل تأكد الوجود ونحوه^٥، لاعلى ما فعله القوم
 أو يكون مراده أنه وان ذكرنا أن هذه الثلاثة بدئية لكن الظاهر أن الضروري منها
 هو الضرورة والباقيان يعرفان بها، أو أراد أن هذه الثلاثة^٦ وان كانت بدئية لكن
 أعرفها وأظهرها هو الضرورة.

[٦/٣٦] قوله: ومن تفهّمنا هذه الأشياء.
 التي من جملتها أن المعدوم لاشيئية له ولا نبوت [له]، وأنه لافرق بين الموجود
 والثابت.

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٨

٤. ص : و

٦. ق ، ص : - بدئية الثلاثة

١. م : الحسنة

٣. ق : + و الظهور

٥. ق : نحن

[٧/٣٦] قوله: «لأنه أول شيء يخبر^١ عنه بالوجود وذلك أن المعدوم
 حاصله: أن المعدوم لا يعاد، لأنه أولاً يلزم منه أن يخبر عن المعدوم بالوجود و
 يحكم عليه به، أي يلزم من القول باعادة المعدوم أن يقال: «المعدوم موجود».
 والحاصل: أنه يلزم كون المعدوم موجوداً وهو محال بديهية، وذلك لأن المعدوم
 إذا أعيد فالحكم عليه بأنه هو المعاد، والحكم على الشيء الذي فرض أنه يكون
 مثله، و يوجد ابتداءً بأنه ليس هو المعاد، بل موجود مستأنف لا يكون بديهية^٢ إلا
 من جهة أن يقال: أن المعاد هو الذي كان عدم واستمر بشبوته في حال العدم الى هذا
 الزمان ثم وجد، وليس المستأنف كذلك، بل هو وجد ابتداءً، وهذا مستلزم لوجود
 المعدوم، لأن استمرار ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لما بيننا أنه لافرق بين
 الثبوت والوجود. وبالجملته الحكم بأن موجوداً هو الذي كان موجوداً وقتاً ما و
 عدم لا يصح إلا باستمرار ثبوت له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني حتى يصح
 ذلك الحكم، و إلا فالبدئية حاكمة بأنه بعد بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية
 لا يمكن نسبة الثاني الى الأول بالعينية، وليس إلا موجوداً مستأنفاً يكون حكمه حكم
 سائر الموجودات المستأنفة؛ غاية الأمر أن يكون مثلاً له بل شبيهاً ومثلاً ونحو ذلك،
 وأما كونه هو بعينه فلامعني له. نعم لو جاز بقاء ثبوت في الجملة و ان ارتفع الوجود
 لكان أمكن هذا الحكم وليس فليس^٣. ولا يخفى أن الثبوت الذهني ليس بكافٍ في
 المرام، بل لابد من استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان.

هذا هو التوجيه الظاهر المنطبق على كلام الشيخ من دون تكلف و ورود إيراد و
 على هذا يكون هذا الكلام الى قوله: «و على أن المعدوم» دليلاً واحداً، كما هو الظاهر،
 بل الصريح؛ لأن قوله: «و ذلك» صريح في أنه بيان لقوله: «لأنه أول شيء يخبر عنه

١. في المصدر: مخبر

٢. ق، ك: بديهية

٣. كذا في النسخ

بالوجود» لأنه دليل آخر. ثم أنه لو فرض بوجه منع [الف - ٥٦] على ما ذكرنا من أن الحكم المذكور لا يصح بدون استمرار الثبوت في الخارج لمع أنه يمكن أن يقال: أنه مكابرة إذ الضرورة حاکمة بخلافه، فنقول: إن أصل المطلب لما كان ضرورياً على ما سيقول الشيخ فلا مبالاة^٢ بورود مثل هذا المنع هذا.

ثم قد قيل في شرح هذا المقام: «أي من تعريفنا هذه الأشياء المذكورة في هذا الفصل التي^٣ من جملتها بيان المساواة بين الشيئية والوجود، وأن المعدوم ليس شيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء، وأن هذه الإضافات الواقعة في مثل قولنا: «العناء معدوم أو شريك الباري ممتنع يرجع إلى مفهومات عتيها العقل، فيصفها بأمور عقلية، والآفروض العدم للشيء ليس إلا بطلانه رأساً، يتضح^٤ بطلان القول باعادة المعدوم؛ لأن أول شيء محال يلزم فيه^٥ مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها أنه يخبر عنه بالصفة الوجودية، بل بالوجود؛ لأن المعاد ضرب من الوجود كالمستأنف، وقد فهمت أن المعدوم لا يوصف بصفة على الإطلاق، سواء كانت سلبية أو ايجابية، فضلاً أن يوصف بصفة وجودية، فكيف بنفس الوجود»،^٦ انتهى.

و فيه نظر ظاهر؛ لأن القول باعادة المعدوم لا يستلزم القول باتصاف المعدوم بصفة وجودية، بل الوجود؛ لأن الاعادة التي هي ضرب من الوجود - أي الوجود المعادي - إنما يوصف به الوجود المعاد لا المعدوم. نعم يحكم على المعدوم حال العدم أنه يجوز أن يوجد أو يوجد في ثاني الحال، وهو كما يحكم بأن القيامة تكون، وقد صرح الشيخ بجوازه وبين وجه صحته، فلأوجه لذلك التوجيه أصلاً.

ثم قال بعد ما نقلنا: «واعلم أن هذه المسألة - أي قولنا المعدوم لا يعاد - بديهية

٢. ق: منافاة

١. م: نفول

٤. ق: لم يصح

٣. ق: ك: الشيء

٦. تطليقة الهيات الشفاء / ٢٨-٢٩

٥. ص: ك: منه / ق: + ان

أولية بعد تذكر معني الوجود والعدم والاعادة، وذلك لأنّ الوجود كما عرفت ليس
الأنفس هوية الشيء الوجودي، وكذا العدم ليس الّا بطلان الشيء المسمى^١
بالمعدوم، وكما^٢ لا يكون لشيء واحد الّا هوية واحدة، فكذا لا يكون له الّا وجود
واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها، ولا فقدان لشخص^٣
واحد بعينه، فاذا المعدوم لا يعاد.

كيف؟ وإذا كانت^٤ الهوية الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المبتدأة^٥ على ما هو
المفروض فكان^٦ الوجود أيضاً واحداً، فإنّ وحدة الهوية عين^٧ وحدة الوجود، وقد
فرض متعدداً، هذا خلف. ويلزم أيضاً أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة
مع كونها متنافيان، هذا محال. وقس عليه تكرر عدم شيء واحد بعينه؛ فهذا القدر
كافٍ للمستبصر ولا حاجة^٨ الى ما شحنا^٩ به الكتب من الأدلة التي ليس ايضاحاً
أزيد ممّا ذكرناه. ولهذا^{١٠} حكم الشيخ بالبدهة على قولنا: المعدوم لا يعاد كما سيصرّح
به واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال: كلّ من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح [ب - ٥٦] بأنّ اعادة المعدوم بمتممة. لكن
ذكر الوجه الأوّل للتنبيه على أوّل ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالموجود، وذكر
الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال آخر^{١١}، انتهى.

وفيه نظر؛ لأنّ كون الوجود هو نفس هوية الشيء الوجودي الذي^{١٢} من أصوله
وقواعده مع أنّه ليس يتيئناً ولا مبيئناً، بل الظاهر خلافه - وأنّ الأمر المتأصل هو

٢. م: فكما

١. م: المعنى

٣. ق: لما بعد أن تشخص / م: تشخص

٥. ص: المقدمة. ك: المقدمة

٤. ص: كان

٧. ق: عن

٦. ص: ك: لكان

٩. شحنا: ملثوا

٨. ص: فلا حاجة

١١. تعليقه الهيات الشفاء / ٢٩

١٠. ص: لذا

١٢. ص: م: + هو

الماهية، والوجود أمر اعتباري - تقطع النظر عن صحته وفساده و نأخذ^١ مسلماً و نقول: لم لا يجوز أن الوجود الذي هو للهوية الوجودية بعد بطلانه أعاد ثانياً قوله: «فكان الوجود [أيضاً] واحداً» و قد فرض متعدداً نقول: القول بالتعدد على ما هو المشهور من أن الوجود اعتباري و الماهية أصلية؛ و أمّا على هذا القول فلانقول بالتعدد، بل نقول: أن الوجود الأول هو بعينه يعيد ثانياً، كما يقال في المشهور أن الشخص الأول يعيد ثانياً.

فان قلت: الاعادة هو الوجود ثانياً، فكأنكم قلتم أن الوجود يوجد ثانياً و هو محال، لأن الوجود ليس له وجود آخر.

قلت: ما يقول هذا القائل في حدوث الأشياء بأن^٢ الهوية الوجودية لم تكن قبل الحدوث فكانت^٣ فكيف يوجه كينونيتها^٤؟ فان كان وجهها^٥ بأنها^٦ صارت بمجولة فنحن أيضاً نقول أنها صارت بمجولة ثانياً، و ان كان وجهها بغيره^٧ فتوجهه^٨ الاعادة أيضاً به، فعليه أن يوجه بوجه^٩ و يبين أنه ليس يجري في الاعادة حتى يتم كلامه، و أتى^{١٠} له بذلك؟

و ما ذكره من أنه لا يكون لشخص واحد عدمان، ينتقض بما اذا عدم الشخص الحادث، اذ حينئذ يكون^{١١} له عدمان سابق و لاحق.

ثم جعله الكلام وجهين، قد عرفت أنه لا وجه له، و أن الظاهر بل الصريح من كلام الشيخ أنه وجه واحد.

٢. ص ١٠ م : فان

٤. ق : كينونها

٦. ص : بان

٨. ص : فتوجه

١٠. ص : أتى

١. ق : واحدة / ص ١٠ ك : اخذه

٣. ق : لكانت

٥. ق : ك : وجهها

٧. ق : تغيره

٩. ص : فتوجه

١١. م : يكون

ثم قال في توجيه الوجه الثاني أي قول الشيخ «وذلك» الى قوله «و على أن» الى آخره، «تقريره:» انته^١ لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية و جميع العوارض الشخصية، لأن حكم الأمثال واحد، و لأن وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات، و اللازم باطل، لعدم التميز بينه و بين المعاد؛ لأن التقدير اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض، فلو كان الفرق بأن أحد المثلين هو الذي كان معدوماً^٢ و المثل الآخر ليس الذي كان معدوماً^٣ رجع الى أن هذا في حال عدم كان غير ذاك^٤، فقد صار المعدوم موجوداً، اذ صار مخبراً عنه كما سبق، و اعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أن عدم التميز في نفس الأمر غير لازم، كيف و لو لم يتميزا لم يكونا شيئين؟ و عند العقل غير مسلم الاستحالة، اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع.

و ثانيهما: أنه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداءً بعين ما ذكرتم، و يلزم عدم التميز.

و حاصله: أنه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم.

أقول: الجواب أما عن الأول: فبأن التميز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا ينفك عن التخالف إما في الماهية وإما في [الف - ٥٧] العوارض الشخصية، فإذا لم يكن. و قوله: لو لم يتميزا لم يكونا شيئين، من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه، لأن الكلام في أنه مع تجويز الاعادة لشيء و فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما، مع أن أحدهما معاد و الآخر مستأنف.

و أما عن الثاني: فبأن فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان و ان كان رفعاً

٢. ص: مبتدا

٤. ص: ذلك

١. ق: لأنه

٣. ص: مبتدا

٥. ق: أو

للامتياز الواقعي، لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة^١، انتهى.

و أنت خير بأن ظاهر سياق كلامه أن وجه صيرورة المعدوم موجوداً^٢ أنه مخبر عنه بالمفارقة - وقد سبق أن المعدوم لا يخبر عنه و^٣ - فساد ظاهر؛ اذ قد عرفت أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا المعدوم الخارجي فقط، والذي كلامنا فيه هو الأخير و أيضاً على هذا أي^٤ حاجة الى فرض وجود المثل و التفحص عن أن مغايرتها بماذا، لظهور أخبار كثيرة يمكن أن يخبر عن المعدوم المفروض بها.

و لك أن تقول: أن مراده من صيرورته مخبراً عنه أنه يخبر عنه بصفة ثابتة له في حال عدمه باعتبار عدمه لا باعتبار وجوده، اذ هذه المفارقة التي ذكرها ما يثبت له في الخارج حال عدمه لا يصح أن يفرق العقل بينه و بين مثله في نسبتها الى الموجود الأول بأن الأول هو عينه^٥ دون الثاني فإنه مثله، و حينئذ يرجع الى ما ذكرنا في تقرير كلام الشيخ، لكن جوابه عن اليرادين يشعر بأن مراده ليس هذا، كما سنبينه عليه.

ثم لا يخفى أنه^٦ يرد على جوابه الأول أن مراده بالعوارض الشخصية ان كان ما يشمل الشخص^٧ فسلم أن التميز بين شيئين في نفس الأمر لا ينفك عن التخالف إما في الماهية و إما في العوارض الشخصية، لكن نقول حينئذ كيف يمكن أن يفرض مع المعاد ما يماثله في الماهية و جميع العوارض الشخصية؟ اذ هو فرض أمر محال، و هو بعينه مثل أن يفرض مع زيد ما لا يكون بينه و بينه امتياز في الشخص^٨ أيضاً، كما أورد في الاعتراض الثاني. فالحال اللازم على هذا العلة من فرض هذا الحال لا من

٢. م : + مجرد

٤. ق : ان

٦. ق : بانه

٨. ص : الشخص

١. تعلية الهيات الشفاء / ٢٩

٣. كذا

٥. ق : عنه

٧. ص : الشخص

فرض^١ الاعادة، و هو ظاهر؛ و ان كان ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع. و يمكن الجواب باختيار الشق الأول، و القول بأنه لا يفرض ابتداء وجود ما يماثل المعاد في الماهية و التشخص^٢ حتى يقال أنه محال، بل يفرض ما يماثله بالمعني المتعارف - أي ما يشاركه في الماهية - و يجري الكلام بأن هذا المثل المفروض يلزم أن لا يكون فرق بينه و بين المعاد، و اذ الفرق مع الاشتراك في الماهية لما يتصور بدون الاختلاف في التشخص^٣ و المعاد لا يجوز أن يكون له تشخص^٤ سوى تشخص الشخص الأول الذي هو معاده و ألا لم يكن معاداً له، و^٥ كون^٦ هذا التشخص^٧ الشخص المفروض دون تشخص المثل المفروض لا يتصور إلا بنبوت المغايرة في حال عدم في الخارج و [ب - ٥٧] استمرار الثبوت فيه، و هو مستلزم للوجود. فثبت أنه لا تجوز المغايرة باعتبار التشخص أيضاً، فارتفع الامتياز بينها رأساً.

و بهذا التوجيه و ان صغ الكلام و خلص عن الفساد الظاهر لكنه بعيد جداً، و مع ذلك يكون حديث فرض المثل و لزوم عدم الامتياز بينها مستدركاً اذ يكفي أن لو أعاد المعدوم لوجب أن يكون شخص^٨ المعاد هو الشخص^٩ السابق، لكنه غير ممكن للزوم المحذور المذكور.

و يرد على جوابه الثاني - و هو على ما فهمناه من ظاهر اللفظ - أن فرض المثليين من جميع الوجوه و ان كان مستلزماً لرفع الامتياز الواقعي، لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع.

أما أولاً: فلأننا لانسلم أن عند وضع الاعادة يلزم أن يكون بين المثليين

١. كذا و هي العبارة وجه اضطراب.

٢. ص: التشخيص

٣. ص: التشخيص

٤. ص: التشخيص

٥. في: معاداً اذ

٦. ص: يكون

٧. ص: التشخيص

٨. ص: تشخص

٩. م: الشخص

المفروضين أي^١ المثليين من جميع الوجوه يلزم تحقق الامتياز الواقعي، اذ يجوز أن يكون على تقدير فرض مثليين كذلك لا يكون بينهما فرق، وان فرض أحدهما معاداً و الآخر مستأنفاً، و عدم الفرق بين المعاد و المستأنف - وان كان محالاً - لكن جاز أن يكون لازماً من المحال الذي هو فرض مثليين كذلك، اذ فرض كون أحدهما معاداً و الآخر مستأنفاً مع فرضها على النحو المذكور، اذ ظاهر أن فرض معادية أحدهما و مستأنفية الآخر لا يمكن أن يجامع فرضها مثليين كذلك.

و أمّا ثانياً: فقد سلّمنا أن عند وضع الاعادة يلزم تحقق الامتياز الواقعي، لكن نقول: لعلّ هذا المحال - أي تحقق الامتياز و عدم الامتياز بينهما - لعله كان لازماً من فرض المثلية^٢ على النحو المذكور؛ لأنّها محال قطعاً، أو من فرض الاعادة معه؛ لأنّتها ممتنعاً^٣ الاجتماع^٤.

و من هذا الجواب يظهر^٥ أن منظوره في الجواب الأول ليس ما ذكرنا، اذ يظهر منه أن بناء الكلام على فرض المماثلة من جميع الوجوه المستلزمة لرفع الامتياز في الواقع، و ما ذكرنا مبني على فرض المماثلة فيما سوى الشخص هذا. فان قلت: كيف ينطبق كلام الشيخ على التوجيه الأول الذي ذكرته، و بماذا يدفع الاستدراك الذي أوردته آنفاً على القائل؟ اذ على الظاهر هذا الاستدراك وارد على ذلك التوجيه أيضاً.

قلت: أمّا التطبيق فأمره ظاهر، اذ نقول مراد الشيخ أن المعدوم اذا أعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لو وجد مثله بدله، أي المثل المتعارف بمعنى المشارك في الماهية دون الشخص فرق، أي في أن أحدهما معاد و الآخر مستأنف. فان كان هذا الفرق باعتبار أن مثله ليس هو - أي ليس بمعاد - لأنّه ليس الشخص^٦ الذي كان

٢. ق، ك: المثليين

٤. ص: اجتماع

٦. ص: الشخص

١. ق: باي

٣. ص: مضمّن

٥. ق: فظهر

عدم، و لا يكون تشخصه تشخصه بخلاف المعاد، فإنه الذي كان عدم^١ تشخصه تشخصه، و في حال عدم كان المغايرة ثابتة^٢، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومأنا اليه [الف - ٥٨] فيما سلف آنفاً؛ لأنَّ ثبوت المغايرة في حال عدم و جواز اسناد^٣ هذا الشخص الى^٤ الشخص الأول بأنته عينه أنما يكون مع استمرار ثبوت حال عدم، و الثبوت هو الوجود على ما أومأنا اليه فيما سلف فيلزم^٥ أن يكون المعدوم موجوداً حال عدم، أو يكون مراده بالفرق لا الفرق في المعادية و المستأنفية على ما ذكرنا، بل في الهوية، أي يجب أن يكون بين المعاد و المثل المفروض فرق في الهوية، و هو ظاهر. و هذا الفرق لابد أن يكون بأنَّ المعاد تشخصه^٦ عين تشخص الأول، و ألا لم يعد الشخص الأول، و نرد الكلام الى آخره.

و أمّا دفع الاستدراك فهو أيضاً ظاهر، اذ على هذا ليس محض الكلام سوى أنَّ المعاد لا يمكن نسبة تشخصه الى الشخص الأول بالعينية إلا بعد استمرار الثبوت في حالة عدم، لكن ضمَّ مع ذلك حديث المثل أيضاً توضيحاً، و مثل ذلك لا يعد مستدركاً في الكلام، بل هو مما يتعارف مثله سبباً في كلام الشيخ الذي دأبه التوضيح و التطويل^٧، و هذا بخلاف ما ذكره القائل؛ اذ على ذلك التقدير يلزم أولاً أن يثبت لزوم عدم المغايرة بين المثل المفروض و المعاد بالوجه الدقيق الذي ذكرنا، ثم الاستثناء بأنَّ المغايرة بينها ثابتة فتكون الاعادة محالاً، و هذا تطويل بلا طائل كما لا يخفى.

١. ك : د و

٢. ق : بانه

٣. ص : استناد

٤. ك : أي

٥. ص : فلزم

٦. ق : لشخصه. ص : + على

٧. ك : التطويل و الغرض

٨. ك : د و

٩. ق : - بين المثل المفروض ... بأنَّ

[١٢/٣٦] قوله: و على أن المعدوم اذا أعيد احتيج

بناء الكلام على أن الوقت إما من الشخصات أو من لوازم التشخيص^١، وكلاهما ممنوع. و قد يجري الدليل بدون هذا البناء، بل بأن يقال اذا جاز اعادة المعدوم جاز اعادة الزمان أيضاً، لأنته من المعدومات، و لافرق بين معدوم و معدوم في ذلك، و هو أيضاً ممنوع. و كان قول الشيخ بعد هذا: «فان كان المعدوم تجوز اعادته و اعادة جملة المعدومات» الى آخره، إيماء الى هذا الوجه.

و قد اعترض على الدليل بأي وجه كان بأننا لانسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ^٢، و أننا يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً.

و أجب بأن وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث وقع أو يقع من الضروريات الذاتية للهوية^٣ الزمانية لايتعداها، و كذا نسب كل جزء منها الى غيره من بواقي الأجزاء، فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوع يوم الجمعة يوم الخميس، و كذا لو فرض وقوع أمس في الغد كان مع كونه في الغد^٤ أمس، لأن كونه أمساً مقوم له لايمكن انسلاخه عنه، فحينئذ نقول: الزمان المبتدأ^٥ كونه مبتدأ^٦ عين هويته، فلو فرض كونه معاداً لاينسلخ عن هويته، فيكون حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة، لأنته من تمام فرضه؛ فاندفع الايراد [ب - ٥٨] رأساً.

٢. ق: مفيداً

٤. ص: - فهو الغد ... أمس

٦. ق: مبده

١. ك: الشخص

٣. ق: فيهرية

٥. ق: المبده

[الفصل السادس]

**[في ابتداء القول في الواجب الوجود، والممكن الوجود،
وأن الواجب الوجود لا علة له وأن الممكن الوجود معلول،
وأن الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود،
ولا متعلق بغيره فيه]**

[٥/٣٧] قوله: ولا متعلق بغيره فيه الى في الوجود.

أراد بنفي التعلق بالغير في الوجود - كما يفهم من كلامه فيما بعد - نفي التكثر في ذاته تعالى و عدم تركبه من الأجزاء الذهنية والحارجية، و نفي كون حقيقته تعالى مشتركاً فيها. و على الأول يمكن أن يكون المراد بالوجود الوجود الاثباتي أو الوجود الخاص - أي الحقيقة على ما ذكر في الفصل السابق - اذ على تقدير تحقق التكثر في ذاته تعالى - معاذ الله عنه - يصح أن يقال أن وجوده الاثباتي متعلق بالغير إما باعتبار أن وجود الكل متعلق بالجزء - أي متوقف^١ عليه - فيكون^٢ التعلق بمعنى التوقف، وإما باعتبار أن وجود الكل وجود الجزء، فيكون وجوده متعلقاً بجزئه الذي هو غيره، فيكون التعلق بمعناه الظاهر. وكذا يصح أن حقيقته الخاصة متعلقة بالغير

بناءً على توقف الكلّ على الجزء من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو رأي بعض. و مع قطع النظر عن^١ ذلك أيضاً يصحّ أن الكلّ متعلّق بالجزء^٢ باعتبار أنه يتركّب^٣ منه، ومنه يتحصّل قوامه، سواء قلنا بالتوقف أو لا؛ وعلى الثاني الظاهر أن يكون الوجود بالمعنى الثاني، و يكون المراد بالتعلّق الربط و الانتساب. فحاصل المعنى: أن حقيقته تعالى ليس مرتبطة و منتسبة الى غيره تعالى، أي لا يوجد في غيره تعالى هذا. ثمّ أنه ان لزم في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه، فالأمر فيه سهل، سيّما في مثل هذا الكتاب.

[٦/٣٧] قوله: و نعود الى ما كنّا فيه.

قيل: «لما ذكر أن معنى الوجود و الشيئية^٤ العامتين^٥ هما أعرف الأشياء تصوّراً و وجوداً، و أشار الى أن لا مفهوم بعدهما أعرف و لا أقدم من الضروري و اللازم، فاذا نسبت الضرورة الى الوجود تكون وجوباً، و اذا نسبت الى العدم كان^٦ امتناعاً. و اذا نسبت اللازم الى أحدهما أو كليهما كان^٧ الامكان العام أو الخاص، فعاد الى خواصّ كلّ منها^٨ بحسب المعنى و المفهوم، لأن الخواصّ و الأعراض الذاتية للأقسام الأولى للموضوع هي كالمباني للأحوال الذاتية لأقسام الأقسام، فينبغي تقديمها»، انتهى.

و لا يبعد أيضاً أن يكون مراد الشيخ من العود الى ما كان فيه، العود الى ما ذكر

١. ص : و مع قطع النظر... الوجود كما هو رأي بعض

٢. ك : متركّب

٣. م : الجزء

٤. ص : العامتين

٥. ك : الشيئية

٦. كذا

٧. كذا

٨. تعليق الهيات الشفاء / ٣٠

٩. منها

في عنوان هذا الفصل، لأن ما ذكره بعد هذا القول - إلى أن يشرع^١ في البرهان على المطالب - كله عود لما ذكره في العنوان و تفصيل و توضيح له.

[١٠/٣٧] قوله: و يكون منها ما اذا اعتبر بذاته واجب وجوده.

سواء كان ذاته مقتضية للوجود - على ما هو رأي المتكلمين - أو لا، بل يكون عينه، على ما هو رأي الحكماء.

[١١/٣٧] قوله: و أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

لم يورد الشيخ في هذا الفصل و لافيا بعده دليلاً على هذا المطلب، و أن في أصل معناه و المراد منه [الف - ٥٩] أيضاً اشتباهاً؛ فلا بأس أن نتكلم في الأمرين جميعاً و نحقق^٢ ما هو الحق فيها.

فاعلم أن المتأخرين على ما ذكر غياث الحكماء: «قرروا أن مراد المتقدمين من هذا القول أن ذاته تعالى كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية أو عدمية، و ذكروا أنهم برهنوا عليه بأنه لولا ذلك لتوقف حال من أحواله على غيره، و ذات المتعينة متوقفة على تلك الحالة، فتكون متوقفة على الغير، اذ المتوقف على المتوقف متوقف، فيكون ممكناً. و كلام الشيخ في النجاة و رسالة المبدأ و المعاد أيضاً ظاهر فيما قرره و ذكره المتأخرون، حيث قال فيها بهذه العبارة: واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، و إلا فإن كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له و لا تكون له، و لا يخلو عن ذلك و ذلك. و كل واحد منها لعلته يتعلق الأمر بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلته أمرين لا يخلو منها، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين الوجوديتين أو عديمي و وجودي،

فواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة»^١ انتهى.

ثم أورد المتأخرون عليهم بأنه ان عنيتم بالذات المعينة معروض تلك الحالة، فتوقفه عليها ممنوع، وان عنيتم المجموع فاستحالة التوقف ممنوع. وأيضاً الحالات و الصفات أربعة أقسام، الأول: حقيقية، والثاني: حقيقية ثبوتية^٢ ذات اضافة^٣، و الثالث اضافة، والرابع: سلبية.

و القسمان الأولان - لو سلم - امتناعهما على الواجب لما قررت من أنه لا يقبل صفة زائدة؛ فالثالث والرابع لازمان واقعان لا يمكن انكارهما، فإنه خالق للحوادث، رازق للحيوانات و هو غير كل حادث، كما أنه غير كل قديم ممكن على قولكم، لا على قول أهل الحق فإنهم لا يقولون لقديم ممكن، و كان مرادهم بإيرادهم الأخيران القسمين^٤ الأخيرين من الصفات، لاشك في انصاف الباري تعالى بهما على ما ذكره من الأمثلة مع توقفها على الغير، ضرورة أن رازقية زيد موقوفة على وجود زيد، فلم يصح أن جميع صفاته تعالى وجودية كانت أو عدمية ذاته تعالى كافية فيها، و هو كما ذكره. وإن كان في بعض أمثلتهم مناقشة.

ولا يخفى أن ما أورده من الإيرادين وارد على ما نقلوه من القدماء و هو الظاهر من كلام الشيخ في النجاة والمبدأ والمعاد كما نقلنا.

و ما أورد غياث الحكماء عليهم بقوله: «أقول إيرادهم على ما حوّروه و قرّروه غير وارد، إذ لا غير غير مستند الى الواجب الواحد تعالى، و التردد مع أنه غير شديد اختيار كل من شقيته غير بعيد، هذا اذا كان الموقوف عليه وجودياً و لم يكن من [ب - ٥٩] سلسلة الحوادث، و أمّا اذا لم يكن أو كان فوجه لزوم الامكان ما

١. لم نعر عليه في نسختنا.

٢. ص: - ثبوتية

٣. ف: - ذات اضافة

٤. ق، ص: - الاخيران القسمين

سنفضله في الفصول الآتية، و في كلام الرئيس على ما ينقله اشارة ما الى هذا، و هؤلاء أغفلوا^١ أو تغافلوا عنه»، انتهى.

لا يظهر معناه و وجه مقابله لما ذكره فضلاً عن صحته، و في الفصول الآتية أتي أشار إليها لم نجد أمراً يظهر من الوجه الذي ذكره، و مراده من كلام الرئيس الكلام الذي نقلنا من الرسالتين. و لا يخفى أن أول كلامه من أنه لا غير غير مستند اليه يمكن توجيهه بأن مراده أن مقصود القدماء أنه ليس شيء من صفاته بحيث لا ينتهي استناده الى ذاته تعالى، و ما ذكره المتأخرون من أن بعض صفاته الاضافية و السلبية متوقف على الغير لا يقدح حينئذ في مقصودهم، اذ لا غير غير مستند اليه، فيكون بالآخرة استناد الصفات الى الذات لكن فيه أمران:

أحدهما: أنه على هذا تصير هذه المسألة لغواً اذ لا شك بعد اثبات التوحيد أن كل ما عده من الموجودات مستند اليه إما بواسطة أو بلا واسطة، و لاختصاص له بصفاته تعالى، فتخصيص الصفات بهذا البحث مما لا طائل تحته.

و ثانيها: أنه على هذا لا مدخل لما ذكره من الدليل في هذا المطلب و لا تعلق له به أصلاً، بل ليس الدليل عليه الاستناد جميع ما سواه من^٢ الموجودات اليه بناءً على برهان التوحيد هذا، ثم لا يذهب عليك أنه يظهر مما نقلنا من كلام الشيخ أن مرادهم من الصفات الصفات الوجودية لا ما تشملها العدميات أيضاً، حيث قال: «بل مع العلتين الوجوديتين أو عديمي و وجودي». و على هذا لا يرد الايراد الأخير عليهم، لكن الايراد الأول وارد متجه.

و لو قيل: أن مرادهم أن الصفات الوجودية عين ذاته تعالى بناءً على ما أثبتوه من امتناع قيام الصفات الزائدة بذاته تعالى، و اذا كانت هذه الصفات عين ذاته تعالى

١. أغفلوا: أعملوا و تركوا

٢. في: لكن

٣. س: ما

٣. في: ان

فلا يجوز استنادها^١ الى الغير و الا لزم احتياج ذاته تعالى اليه، و حيث كان كلامهم مختصاً بهذه الصفات اندفع عنهم اليرادان جميعاً، فلم يكن بعيداً و كان يقرب كلامهم الى الصواب في الجملة، لكن فيه بعد أن ما اثبتوه من عينية الصفات الحقيقية لا يرجع ما له الا الى أن ذاته تعالى بحيث يصدر عنها بذاته ما يصدر عنها^٢ باعتبار الصفة الزائدة التي هي القدرة مثلاً.

و أنت خير بأنه يجوز حينئذ أن يقال: إن ذاته تعالى بسبب غيره بصير بحشية من هذه الحشيات، و لا يلزم منه احتياج ذاته تعالى بذاته الى ذلك الغير حتى يكون محالاً، بل في صيرورته بهذه الحشية و استحالاته ممنوعة، اذ الصيرورة المذكورة في الحقيقة صفة اضافية اعتبارية، و قد مرّ جواز توقف مثل تلك الصفات الى غيره تعالى هذا. ثم ان المتأخرين راموا من هذا الكلام أمراً آخر و هو أنه تعالى جميع صفاته حاصلة في الأزل له تعالى و لا يجوز أن يصير محلاً لصفة حادثة. و الظاهر أن مرادهم الصفات الحقيقية [الف - ٦٠] فقط، اذ حدوث بعض الصفات الاضافية و السلبية مما لاشك فيه، و هم أيضاً معترفون به كما ظهر مما نقلنا آنفاً.

و قد استدلوا على هذا المرام بأن محل الحوادث حادث، فلا يمكن اتصاف ذاته القديمة بها، و يتنوا حدوث محل الحوادث بأن الذي يحدث فيه حادث لا يخلو عنه و عن ضده، و ذلك الضد يزول بورود الحادث، فلا يجوز أن يكون ذلك الضد قديماً، اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، و تنقل الكلام اليه، و هكذا حتى يلزم التسلسل المحال.

و في هذا الاستدلال نظر من وجوه:

أحدها: منع عدم^٣ امكان الحلوق^٤ عن الحادث و ضده.

و ثانياً: منع عدم^٥ امكان زوال القديم^٦.

١. ق. ص. س. استناده

٢. ق. عنا

٣. ق. - عدم

٤. ق. خلوق

٥. ق. - عدم

٦. ق. المدم

و ثالثها: منع استحالة هذا التسلسل على رأي الحكماء لأن آحادها متعاقبة.
 و رابعها: أنك قد عرفت أن اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية بأي وجه كان،
 فعلى تقدير تسليم أن الحادث الوجودي لا يخلو المحل عنه و عن ضده أنما يكون ذلك
 التسليم فيما يكون أمر وجودي، لكن صيرورة الواجب قادراً مثلاً ليس بمحدث^١ صفة
 القدرة فيه، بل بصيرورة ذاته بذاته بحيث يصدر منها ما يصدر منها باعتبار القدرة
 الزائدة علينا، و حينئذ لانسلم أنه لا يخلو المحل عنه و عن ضده. و على تقديره أيضاً
 الاتصاف بالضد أيضاً يكون من هذا القبيل، فغاية ما يلزم التسلسل في الأمور
 الاعتبارية بطريق التعاقب، و المتكلمون أيضاً لا يقولون باستحالته.

و قد أجابوا عن منع عدم^٢ إمكان الخلق عن الحادث و ضده بأن الحادث الوارد
 على موضوع و مورد يلزم أن يكون ذلك المورد قابلاً له و الآ لم يحدث فيه، و القابلية
 وجودية لاتجامع المقبول فهي ضده و هو كما ترى. و الظاهر أن يقال أن المراد من
 كون واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته أن جميع الكسالات التي تكون
 للموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة، و لا يجوز أن يكون كمال يمكن حصوله له
 و لا يكون ثابتاً له أزلاً و أبداً بالضرورة. و البرهان عليه أن من الأوليات أن العلة
 الموجودة لشيء أشرف منه قطعاً، و أن فعل الشيء لا يمكن أن يكون كمالاً له، فحينئذ
 نقول: أن الكمال الذي ليس له تعالى و يمكن أن يوجد له فهل إيجاده يكون منه تعالى
 أو من غيره؟ و هما محالان، أما الأول: فلأنه يلزم أن يكون فعل الشيء كمالاً له، و
 أما الثاني: فلأنه يلزم أن يكون فعل العقل كمالاً له، و هو أفحش.

فان قلت: هذا انتماء يتم إذا اكتفيت في المرام بأن كل كمال يمكن أن يوجد له تعالى
 فهو ثابت له دائماً ضرورة، أما إذا ادعى أن كل كمال يمكن أن يكون للموجود المطلق

على ما ذكرت آنفاً [ب - ٦٠] ثابت له تعالى دائماً فلا، اذ يجوز أن يكون لبعض الممكنات كمال لا يحصل له تعالى - معاذ الله عنه - وهذا البرهان الذي ذكرته لا يجري فيه.

قلت: ليس كذلك، بل البرهان جارٍ فيه أيضاً، اذ لو كان للممكن كمال فلا يخلو إما أن يكون موجد ذلك الكمال هو الله تعالى أو غيره؛ وعلى الثاني أيضاً ينتهي اليه قطعاً، فيكون فعله أو فعل فعله، ويكون^١ لاحالة ذاته تعالى أشرف منه، فكيف يمكن أن يكون كمالاً له. وأيضاً الممكن الذي له ذلك الكمال يكون معلوله^٢ تعالى وفعله، و اذا كان ذلك الكمال حاصلًا^٣ له ولم يكن حاصلًا له تعالى مع كونه كمالاً له أيضاً، يلزم أن يكون ذلك الممكن أشرف منه تعالى من هذه الجهة - معاذ الله عنه - وهو محال؛ لأن العلة أشرف من المعلول من جميع الجهات قطعاً.

فان قلت: على ما ذكرته يلزم أن لا يكون العلم والقدرة ونحوهما كمالاً له تعالى، لأنته معلوله وفعله؛ فيلزم أن يجوز أن لا تنصف ذاته تعالى بهذه الصفات تعالى عنه.

قلت: لاشك أن الموجود المطلق، الجهل والعجز نقص له، و كونه عالماً وقادراً كمال له مطلقاً، فلا بد أن يكون الباري تعالى عالماً قادراً لكن لما بينا أن الفعل لا يمكن أن يكون كمالاً للفاعل لزم منه أن لا يكون علمه و قدرته فعله أو فعل فعله، بل لابد أن يكون ذاته بذاته عالماً قادراً الى غير ذلك من الكمالات فيما ذكرنا. ظهر أنه يجب اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية، ومع ذلك يجب أيضاً أن لا تكون تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى.

فان قلت: قد بقي احتمال آخر، وهو أن يكون كمال للموجود المطلق ولم يمكن

٢. ص: معلولاً

٤. ق. ك. - تعالى

٦. ص: + تعالى

١. ك. : فيكون

٣. ص: حاصل

٥. ك. : مطلقاً

اتصاف موجود من الموجودات واجباً كان أو ممكناً به، و البرهان المذكور ظاهر أنه لا يجري فيه، فحينئذ لا يتم أن الواجب يجب اتصافه بجميع الكمالات. قلت: مثل هذا الكمال الذي ذكرته فأولاً لا نسلم أنه كمال للموجود، اذ ظاهر أن الذي يتمتع اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالاً للموجود؛ و ثانياً نمنع كون فقد مثل هذه الصفة نقصاً^١، وأنه يجب نفي مثل هذا الاحتمال، فتدبر!

[١٣/٣٧] قوله: فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود و يتلازمان.

أي يكون كل واحد^٢ منها واجب الوجود بذاته و لم يكن أحدهما علّة للآخر، لكن تكون ذات كل منها بحيث لا يصحّ بالنظر الى ذاته أن تتحقّق بدون الآخر، و يمكن أن لا يؤخذ^٣ في التكافؤ عدم عليّة أحدهما للآخر، بل يكتفي بالتلازم فقط.

[١٧/٣٧] قوله: غير مضاف.

هذا بناء على عدم التكافؤ. و المراد منه: إما أنه غير مضاف بالنظر الى الذات لا لاضافة الطارئة على الذات أيضاً^٤، أو أنه ليس من قبيل المضائفة الحقيقي المشهور كالأبوة و البنوة و نحوهما، لأنّ المتضائفين الحقيقيين متكافئان، و اذا بطل كونه مكافئاً فلم يكن مضافاً، و الأول يصحّ على أي معنى كان من المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافؤ، و الثاني على الأول.

و لا يخفى أن الشيخ [الف - ٦١] و ان أ بطل التكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه بالمعنى الأول بين الواجب و الممكن ضروري، فيصحّ تفريع عدم كونه مضافاً حقيقياً

١. ص ١، ك: الطييمة

٢. ق: - نقصاً

٣. ص ١، واحد

٤. بعض النسخ: لا يوجد

٥. ق: - أيضاً

هذا.

ثم على الوجهين لا يرد ما نقل عن الخيام من أنه لو أريد من المضاف المضاف الحقيقي فليس يوجد إلا في الاضافة الحقيقية لافي شيء غيرها، سواء قلنا بوجودها في الخارج، أولاً.

و ان أريد به المضاف المشهوري فإنه يوجد في الواجب أيضاً، أما على الأول فظاهر. و أما على الثاني فلأن المراد بالمضاف الحقيقي ما يكون تصوّره مع تصوّر أمر آخر، و لاضرورة في أن مثل هذا الأمر يكون من مقولة الأعراض حتى لا يحتاج الى نفيه عن الباري تعالى. و لاجابة في دفعه الى ما تكلفه بعض سادة العلماء - بقوله: «اذ تحصلت من صفحتنا^١ أن المفعول أولاً وبالذات هو نفس ذات المعلول و جوهر ماهيته، و من المستبين أن مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدماً بالذات، فإذا كل جائر فإنه في مرتبة ذاته المفعولة و في سنخ جوهر ماهية المبتدعة^٢ تلزمه الاضافة الى ذات الجاعل بالمفعولية و المعلولية، اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء.. و أما الجاعل فذاته متقررة في مرتبة ليس لها^٣ ذات المفعول، فاضافة الجاعلية و المفعولية ليست مكتنفة في تلك المرتبة، فإذا هو في نفس مرتبة ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المفعول، فان الاضافة تقرنه^٤ في نفس مرتبة الذات المعلولة و في سنخ جوهر الماهية^٥ المفعولة جعلاً بسيطاً، و لعل شريكنا السالف رام^٦ ذلك، حيث قال: و لامضاف»، انتهى كلامه - مع ما فيه من النظر، اذ ظاهر أنه و ان سلم أن الجعل متعلق^٨ بنفس الماهية أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي

١. في : صحتها

٢. في : المتزعة

٣. في المصدر : فيها

٤. م : تعرضه

٥. م : + المفعولة

٦. في : برام

٧. العروة الوثقى / ١٧٣ نغلاً من السيد الداماد.

٨. في ، م : يتعلق

لا غير، سواء كان^١ المجعولية أو غيرها، و انكاره مكابرة و مخالفة لتصريحات القوم؛
فتبينت!

[١٧/٣٧] قوله: و لا متغير^٢.

هذا ناظر الى أنه واجب من جميع جهاته. و أنت خبر بأن هذا إنما يلائم أحد
المعنيين اللذين ذكرناهما من المتأخرين و من قبل نفسنا، و لا يرتبط بالمعنى الأول
الذي ذكرنا من القدماء^٣.

[٢/٣٨] قوله: فإذا اعتبر بذاته دونه لم^٤ يجب له وجود.

أورد عليه غيات الحكماء بأنه يجوز أن يكون له نحوان من الوجود، أحدهما:
بذاته، و الآخر: بغيره، أو يكون له وجود واحد يكون مستنداً الى الذات و الى الغير و
حينئذ لانسلم أنه اذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود.
و فساد ما ذكره ظاهر، اذ من الضروريات الأولية أن الشيء الواحد لا يجوز أن
يكون له وجودان في زمان واحد، و كذا لا يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد شخصي.

فان قلت: لعل الوجودين يكونان في زمانين، و الذات ليست علّة للوجود
عندهم [ب - ٦١] حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي.
قلت: الوجود الذي يكون أولاً و يزول إما من الذات أو من الغير؛ فان كان من
الذات: فلا يجوز زواله أصلاً، و ان كان من الغير: فيكون زواله شرطاً لحصول الوجود
من الذات، فلم يكن الذات كافياً في وجوب الوجود.

و بعبارة أخرى الوجود الذي من الذات لا يمكن أن لا يكون في وقت من الأوقات حتى يجوز أن لا يكون الوجودان في زمان واحد.
و ما قلت أن الذات لا تكون علّة حتى يلزم توارد العلّتين ففيه؛ إنّ الذات و ان لم تكن علّة لكن كافية في الوجود. و الدليل الذي ذكره في توارد العلّتين جارٍ في التكافي،^١ بل الاستحالة في العلّتين أيضاً باعتبار كفايتها، كما يظهر من التأمل في الدليل.

[٦/٣٨] قوله: و ظهر من ذلك أنه لا يجوز

لا يخفى أن هذا المطلب ليس إلا المطلب السابق بالحقيقة، و ليس بينها تفاوت يعتدّ به يصلح لأن يجعل بسببه مطلباً آخر، لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس ببعيد.

[٩/٣٨] قوله: و^٢ الذي يؤثر غيره في وجوده

هذه المقدّمة مستدركة في البيان.

[١٥/٣٨] قوله: و ان كان لا تحصيل^٣ عن غيره.

جزء. و هذا الشرط محذوف. و كان المراد: أنه ان كان لا يحصل عن غيره و الحال أن من البين كذا و كذا الى قوله: «و بالجملة» فيلزم أن يكون حاصلًا عن غيره هذا خلف، مع أنه المطلوب.

[١٥/٣٨] قوله: ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد ...

ان أراد به ما هو ظاهر العبارة من أنه كان معدوماً ثم وجد، فالمقدمة التي ادّعاها - من أن مثل ذلك متخصص^١ بأمر جائز غيره - بديهية لما يقبل المنع، ولا يحتاج إلى ما ذكره من الدليل، لكنه لا يجديهِ لجواز أن يكون ممكن يكون دائماً إما موجوداً عن ذاته أو معدوماً، وإن أراد ما هو أعم من الحدوث والوجود الدائم فيرد حينئذ المنع على. قوله: «فان كانت ماهيته تكفي لأيّ الأمرين كانت»، إلى آخره^٢.

اذ لانسلم أن ما تكفي ماهيته لوجوده يكون واجباً، اذ الواجب على ما عرّفه آنفاً هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده، لا أن يكون اذا اعتبر بذاته موجود أولاً يندفع هذا المنع الأبعد ابطال الأولوية الذاتية ولعلّ الشيخ لم يتعرض له، لأن ما سيذكره في ابطال الأولوية الخارجية واثبات أن الممكن ما يجب بعلة^٣ لم يوجد جارٍ في الأولوية الذاتية كما ستعرفه فاكفي به.

وبما ذكرنا ظهر أن ما يقول القوم من أن الأولوية الذاتية من مبدعات المتأخرين و القدماء لم يتعرضوا لها ليس بذلك^٤ لأنهم أبطلوا الأولوية الخارجية فتركوا الأولوية الذاتية مقايضة عليها، فافهم!

[٢/٣٩] قوله: بل أمر يضاف إليه وجود ذاته.

و في بعض النسخ: «الها» و الاضافة يمكن أن تكون بمعنى النسبة أو الانضمام فعل الأول: ضمير «إليه» راجع إلى «الأمر» و ضمير «ذاته» إلى «الممكن» المبحوث عنه، و على الثاني يحتمل العكس أيضاً بأن يكون المراد بوجود ذاته نفس ذاته، أو

١. من : تخصص / س : بتخصص

٢. س : لكنها

٣. لا يخفى أن قول الشيخ: «بأمر جائز غيره» يؤيد المعنى الأول، اذ على الثاني لا دخل لقوله: «جائز» إلا أن يراد

بالجواز مقابل الامتناع، و هذا لا يناسب قوله: «و كذلك في المدم» (منه)

٤. ق : بذلك

٤. س : بعلية

تكون لفظة الوجود معجمة^١، وعلى النسخة [الف - ٦٢] الأخيرة ضمير^٢ «اليها» راجع الى الماهية و «ذاته» الى الأمر، و الاضافة بمعنى الاتصاف.

[٦/٣٩] قوله: وعلى ما علمت.

يعني بناءً على ما علمت أنَّ الممكن لا يهْدُ له من محلّ، فنقول: لا يَدْ أَنْ يجب بالعلة.

[٩/٣٩] قوله: وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث.

هذا مما لاشك فيه، و انكاره مكابرة؛ و لاشك أيضاً أنه جارٍ في الأولوية الذاتية أيضاً. و اعلم أنه قد قيل في شرح هذا البرهان الذي ذكره الشيخ: «يريد بيان أنَّ الممكن ما لم يصِر واجباً بعلة الموجبة له لم يصِر موجوداً، و ذلك لأنَّه بعد تحقُّق ما يسمَّى علةً إمَّا أن يجب وجوده، أو لم يجب. فان وجب فذاك، و ان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود، و لم يتميَّز وجوده عن عدمه، و لم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة و الحالة^٣ الأولى: لأنَّه يجوز وجوده و يجوز عدمه، فيحتاج في حصول أحدهما الى حال أخرى. و السؤال مع تلك الحال عاد أنه واجب أو ممكن؟ فان كان ممكناً بعد فكان حالة الحالة الأولى و المفروض خلافه، هذا خلف. و ان وجب فوجوبه بما هو الموجب له و هو العلة لأغير. و الشيخ قرَّر ذلك الشقَّ بأنَّه اذا جاز وجوده و عدمه مع تحقُّق علة الوجود، فيحتاج الى انضمام علة أخرى، و هكذا يرد السؤال و يلزم الاحتياج الى علة ثالثة و رابعة و هكذا الى غير النهاية، فيلزم التسلسل، و مع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعاً أو لا نقول: لا يخلو إمَّا أن حصل الوجوب و الايجاب لجموع تلك العلل المتسلسلة أم لا؛ فان حصل فيثبت المطلوب. و هو أنَّ الممكن ما لم

١. كذا.

٢. من: ضمير.

٣. من: لعلة.

٤. من: ك: فهو.

يجب بعلة لم يوجد؛ و ان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له، هذا خلف.

و أمّا صيرورة الشيء من جهة علة أو من جهة ذاته بحيث يكون أولى له الوجود أو العدم - أولوية غير بالغة حدّ الوجوب، إذ كون أحد الطرفين أليق بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصله^١ الى حدّ الضرورة لامن قبل مبدأ خاسر و لا باقتضاء و سببية ذاتية - فهذه كلها من تليفات المتأخرين لا يحتاج إبطالها الى كثير مؤونة بعد تعرّف حال الماهية و الوجود و معنى الاقتضاء، و أنّ الماهية من حيث هي هي لاسببية لها بالقياس الى الوجود لا تاماً و لاناقصاً؛ على أننا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الأسفار الأربعة^٢ من أرادته فليراجع اليه^٣، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ التغير الذي أورده في برهان الشيخ ممّا لا محصل له لأن ما ذكره من أنه: «ان لم يجب بعد فهو ممكن الوجود، و لم يتميّز وجوده عن^٤ عدمه» الى آخره، ان أراد أنه لم يتميّز الوجود عن العدم - أي لم يصير موجوداً و لم يحصل الفرق بين هذه الحالة و الحالة الأولى حيث لم يكن في شيء منها موجوداً - فبطلانه ظاهراً إذ لعله كان في هذه الحالة موجوداً بسبب العلة، فتميّز وجوده عن عدمه و حصل الفرق بين الحالين. و ان أراد أنه لم تتميّز حالته الأولى عن حالته الثانية لا باعتبار حصول الوجود - بل باعتبار أنه في كلّ من الحالين [ب - ٦٢] ممكن - ففيه أن كونه في الحالين ممكناً لا يستلزم عدم تميّز الحالين، لجواز أن يكون في الحالة الأولى ممكناً صرفاً، ليس له أولوية وجود أصلاً، فيكون^٥ في الحالة الثانية وجوده أولى بسبب الفاعل، فلم يلزم خلاف فرض و لا محذور آخر غيره أصلاً. و ان أراد أنه لا فرق بين

١. في: داخله

٢. قارن: الأسفار الاربعة ج ١ / ١٩٩-٢٠٦

٣. تعليفة الهيأت الشفاء / ٣١

٤. ك: عن

٥. ص، ك: و يكون

المحالين^١ في الاحتياج الى العلة، اذ البديهة حاكمة بأنه مادام جواز العدم باقياً و ان كان مرجوعاً جذاً فيحتاج الى علة تخصّص وجوده و تميّزه عن العدم، فهو بعينه ما ذكره الشيخ؛ فالصواب الوقوف على ما ذكره و عدم التعدي عنه.

و أما ثانياً؛ فلأنّ البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمته^٢ يبطل الأولوية الغيرية صريحاً و الذاتية مقايضة اليها، بل الظاهر أنّ غرضه من هذا البرهان ليس إلا ابطال الأولوية، فلوجه بعد ذلك لما قال هذا القائل بقوله: «و أما صيرورة الشيء من جهة علته أو من جهة ذاته» الى آخر ما قال أصلاً كما لا يخفى.

[١٧/٣٩] قوله: و لا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئاً لواجب وجود آخر.

قد عرفت معنى المكافي. قال غياث الحكماء: «أنّ الرئيس بسط الكلام في المرام، و لعله لمصلحة ما رأي في هذا، و انتا أرى أنته يمكن تحرير الدعوى و تقرير الدليل بوجه أخصر من هذا الذي أتى، فيقال المتكافئان على ما يستفاد بما أفاد من الكلام في المرام هما اللذان يتلازمان في الوجودين و كانا شيئين^٣، فلم يكن أحدهما علة^٤ كافية لصاحبه كالمتضائقين تضائفاً حقيقياً مثل الأبوة و البنوة، فتحرير الدعوى: أنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مكافئاً لموجود آخر - لا الواجب و لا الممكن - و في تقرير الدليل على ما حسبه يكتفي أن يقال: إنّ كلّ^٥ واجب موجود يقطع النظر عن غيره - و بغير تصوّر غيره و لاشيء من المكافي - بموجود يقطع النظر عن غيره و بغير تصوّر غيره، فلا شيء من الواجب بمكافي، و يستفاد من هذا الوجه أنته غير مضاف. أما الصغرى فليما مضى، و أما الكبرى فليما يظهر من المعنى المراد من التكافؤ»^٦ انتهى.

و فيه نظر:

١. ق، ص، س: علمت

٢. ك: علمته

٦. لم نعفر عليه في نسختنا

١. ق، ك: و ان

٣. مع: سببين

٥. ق: و ان كل

أما أولاً: فلأنّ الاختصار الذي ادّعاء في تحرير الدعوى لا يظهر له محصل.
و أما ثانياً: فلأنّ الظاهر من كلام الشيخ أنّ مراده بالتكافؤ ههنا^١ التلازم بحسب الوجود الخارجي، لا التلازم بحسب الوجودين.

و أما ثالثاً: فلأنّ قوله: «كلّ واجب موجود يقطع النظر عن غيره» ان أراد به أنّه موجود و إن قطع النظر عن تأثير غيره في وجوده، فهو مسلّم؛ لكن لا ينفع في المرام كما لا يخفى. و إن أراد أنّه موجود و^٢ ان لم يكن غيره موجوداً ففساده ظاهر على رأي الحكماء القائلين بوجود اللوازم الممكنة لذاته تعالى، ألا أنّ يخصّ الغير بالغير الذي لا يكون معلولاً له، و هو مع كونه خلاف ظاهر اللفظ فيه أنّه ممنوع، بل هو أوّل المسألة.

و أما رابعاً: فلان قوله: «و بغير تصوّر غيره» مما لا وجه له؛ لأنّته إمّا لنبي التلازم بحسب الوجود الخارجي، فظاهر أنّ هذا التلازم لا مدخل فيه للتصوّر، و إمّا لنبي [الف - ٦٣] التلازم بحسب الوجود الذهني، و هذا التلازم إمّا يستدعي كون تصوّر أحدهما^٣ مع الآخر، و لا ينافي وجود أحدهما في الخارج بدون تصوّر الآخر. و الحاصل في الواجب هو وجوده في الخارج بدون تصوّر غيره، فلا يتمّ التقريب.

[١/٤٠] قوله: بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود.

أي في أمر وجوب الوجود، أو في أمر التلازم في الوجود؛ و المآل واحد.

[٦/٤٠] قوله: فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر

ان أراد بالتابعية معناه الظاهر فهو مسلّم، لكنّ التكافؤ لا يلزم التابعية في الوجود

بل اللزوم، و هو أعم من التابعة و إن أراد علاقة اللزوم كما يشعر به قوله: «و يلزمه» فهو ممنوع، بل هو أول النزاع.

[٦/٤٠] قوله: بل لا يكون^١ لوجوده علاقة بالآخر

هذا الاضراب يدل على أن مراده بالتابعة التي ذكرها معناها الظاهر، و هو كما ترى على ما عرفت.

[٧/٤٠] قوله: و أما أن لا يكون^٢ واجباً بذاته فيجب أن يكون

لا يخفى أنه يمكن أن يقال حينئذ أنه يلزم خلاف الفرض. و به يتم الدليل من غير حاجة إلى التطويل الذي ذكره الشيخ من دون فائدة يعتد بها، لكن هذا من دأبه ليس ببعيد.

[٨/٤٠] قوله: و باعتبار الآخر واجب الوجود.

فيه نظر، لجواز أن يكون وجوبه من ثالث. و لو قيل: «أنه خلاف الفرض فما ذكره أيضاً خلاف الفرض، إلا أن يقال قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا الشق لا بد الاحتمالات فيه. و إبطالها بوجوه أخرى تكثريراً للفائدة و لم يقطع النظر عنه في الشق الآخر، إذ ليس فيه ذلك و لا يخلو من تكلف؛ أو يقال أن مراد الشيخ من التكافؤ الذي أبطله ههنا أن لا يكون التلازم بين المتكافئين باعتبار ثالث و ليس خصوص وجوب وجودهما منظوراً كما سينقله عن بعض، و فيه تكلف ظاهر؛ إذ كلام الشيخ ليس إلا في واجبي الذات. و لم يشعر أصلاً بعدم اعتبار الثالث. فهذا

١. في المصدر: و يلزمه أن لا يكون

٢. في المصدر: لم يكن

الاحتمال مما لا مساغ له في نظر العقل قطعاً.

ثم إن هذا البعض الذي ذكرنا قاله في شرح هذا الكلام: «وإن لم يجب وجوده بذاته فكان^٢ ممكناً بذاته، إذ لا يخلص عن القسمين واجباً بالآخر لثبوت العلامة الوجوبية»^٣ انتهى.

و ظاهره أنه حمل الوجوب بالآخر في كلام الشيخ على الوجوب بالقياس إلى الآخر الذي مرجعه إلى اللزوم، لا الوجوب بالغير الذي مرجعه إلى الاستناد بالغير ولا يخفى أنه حينئذ يخرج كلماته فيما بعد عن الصحة والاستقامة، وهو ظاهر. وليت شعري أن هذا القائل لما سيذكر بعد ذلك ما أشرنا إليه، فلم لم يوجه هذا الكلام أيضاً على وفقه كما^٤ ذكرنا!

[٩/٤٠] قوله: أولاً يكون.

قد نسي الشيخ التعرض لهذا الشق، وكأنه لظهور بطلانه لم يتعرض له، لأنه إذا لم يكن الآخر كذلك^٥ لكان متقدماً على الأول من دون تقدم الأول عليه، وهو ينافي التكافؤ قطعاً هذا.

ثم قد قيل في هذا المقام (ب - ٦٣): «فإن قلت: كيف أبدأ الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها ينافي أصل الوضع في هذه المسألة ككون أحد الواجبين ممكناً بالذات واجباً بالآخر، والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات.

قلنا: وضع المسألة في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة أن العقل ربما يحتمل عنده في أول النظر أن يكون في الوجود شيان ذاتهما يكفى في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس إلى الآخر من غير حاجة إلى أمر خارج عنها

٢. س: لكان

١. س: ما

٤. ق: على وجه ما

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ٣٢

٥. س: لكان

زائد على ذاتيها، فكونها واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منها في الوجود افتقاره الى الآخر، أمّا المنافي له افتقارهما معاً أو افتقار شيء منها الى ثالث،^١ انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّته بعد الاغراض عن كونه خلاف ظاهر اللفظ جداً كما أشرنا اليه نقول: إنّ هذا غير صحيح؛ اذ لاخفاء في جواز كون التلازم بين شيئين من دون حاجة الى ثالث، كما بيّن في الواجب ومعلوله الأوّل اللازم له على زعمهم. و أيضاً على هذا لا يمكن ابطال الشق الذي لم يتعرض له الشيخ وأهله.

و لو قيل :- إنّ هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ وباعتبار الآخر واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلته؛ اذ يكون محصل هذا الشق على هذا أن لا يكون لأحد المتكافئين وجوب بالقياس الى الغير، فهو^٢ ينافي التلازم قطعاً، لأنّته وجوب كلّ منها بالقياس الى الآخر - فنقول: قد عرفت بطلان هذا الحمل، والأوّل في توجيه كلام الشيخ أن يقال: إنّ^٣ أكثر نظره مقصور على أخذ التساوي والتقابل في مفهوم التكافي، لأنّته المأخوذ في معناه اللغوي، فراه من التكافؤ أن يكون كلّ منها متقارباً بالآخر في وجوب الوجود بحيث لا يكون لأحدهما تفاوت و تقدّم فيه على الآخر، وهذا ينافي عليّة أحدهما للآخر بدون العكس. و أمّا عليّة كلّ منها للآخر لو كان محتملاً فلا يكون منافياً له، فلهذا لم يحتمل الشيخ الاحتمال الأوّل و احتمل الثاني و تكلم فيه و ان كان مخالفاً أيضاً لوضع كونها واجبي الوجود، لأنّ الأهم في نظره ما ذكرنا من ابطال كون أمرين متلازمين، و لا يكون لأحدهما فقط تقدّم على الآخر، و ليس نظره الى خصوص كونها واجبين بالذات، بل يكفي وجوب كلّ منها بالآخر أيضاً. و بالجملة لا بدّ أن لا يخرج وجوب الوجود من بينهما، و

١. تعلية الهيات الشفاء / ٣٢

٢. بعض النسخ: و هو

٣. في: مساوياً

٣. ص، ك: - ان

٥. ص: - فقط

لا تكون لأحدهما زيادة على الآخر. فيه هذا مع ما ذكرنا سابقاً من أنَّ الاغراض عن وجوب الوجود بالذات كانت لا بطلان الشقوق التي يتصور على هذا الاغراض بوجوده أخرى تكثيراً للفائدة. وهذا ظهر أيضاً وجه صحة قوله: «و باعتبار الآخر واجب الوجود»، لأنَّه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار الآخر بل من ثالث فقد خرج وجوب الوجود من بينهما^١. و ظهر أيضاً وجه عدم التمرض [الف - ٦٤] لا بطلان الشق الذي ذكره بقوله: «أو لا يكون» إذ لو كان أحدهما واجباً باعتبار الآخر، و الآخر لا يكون كذلك، فكان أحدهما فقط متقدماً على الآخر، و هو ينافي وضع التكافؤ ظاهراً هذا.

فان قلت: كلام هذا القائل أيضاً يرجع الى ما ذكرته.

قلت: لا، لأنَّه حصر المنافي للتكافؤ في^٢ افتقارهما معاً، أو افتقار شيء منها الى ثالث، و على ما ذكرنا يكون افتقار^٤ أحدهما فقط أيضاً الى الآخر يكون منافياً له، ألا أن يقال أنَّهُ لم يتمرّض له لظهوره؛ فتدبر!

[١٢/٤٠] قوله: و ليس من نفسه أو من ثالث سابق.

كما قلنا - في وجه سلف كونه ليس من نفسه - ظهر وجهه ممّا قاله فيما سلف، و أمّا وجه كونه ليس من ثالث فلم يظهر ممّا سلف صريحاً، فكأنَّه باعتبار ما ذكرنا في وجه صحة قوله: «و باعتبار الآخر واجب الوجود» إذ^٥ ما ذكرنا في وجه عدم التمرض لا بطلان شق لا يكون؛ و الثاني لا يخلو عن بعد.

١. سخ: بنفسها

٢. ق: . الافتقار

٦. ص، ك: و

١. ق: ص: تكبير

٣. ق: . لى

٥. ق: فيما

[١٣/٤٠] قوله: بل من الذي يكون منه كان وجوب^١ الوجود^٢....

فيه مساهلة، اذ يجوز أن يكون من الذي يكون منه لكن لامن وجوبه، بل من امكانه، فلا يتفرع ما فرعه عليه، لكنه^٣ تساهل لظهور الأمر؛ اذ بطلان هذا الشق أيضاً يظهر مما سيحيي..

[٥/٤١] قوله: فاذن ليس يمكن أن يكونا متكافئ الوجود....

اي لا يمكن أن يكون الواجبان متكافئ الوجود^٤، حيث لا يتعلقان بعلة خارجية، اذ لو تعلقا بعلة خارجية لكان خلاف الفرض إما باعتبار فرضها واجبي الوجود بالذات أو باعتبار أنه فرض أنه لا يخرج وجوب الوجود من بينها؛ ولو جاز تعلق أمرين بعلة خارجية لأمكن التكافؤ بينهما بأن يكونا متلازمين في الوجود و لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر، أو يكون المراد بالتكافؤ مجرد التلازم.

فحاصل الكلام: أنه لا يمكن أن يكون^٥ الواجبان متلازمين حيث لا يتعلقان بعلة خارجية، اذ التلازم لا بد فيه من أولية أحد المتلازمين بالذات أو معلوليتها لثالث، و كلاهما مفقود في الواجبين، و تعرض لفقدان أحدهما و لم يتعرض للآخر لظهوره.

[٦/٤١] قوله: بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات....

أي يجب أن يكون أحد المتلازمين أو الواجبين على تقدير التلازم و كون احد الواجبين أولاً و بالذات، أو كونها معلول ثالث منافياً لوجوبها في الواقع لا ينافي بثبوتها على تقدير محال و هو تلازمها، اذ الواجبين على تقدير التكافؤ و كون الأولية منافية للتكافؤ لا بأس به على قياس ما عرفت.

٢. مصدر: وجود

١. في: واجب

٤. في: - إلى آخره ... الوجود

٣. من: لكن

٥. في: أكثر النسخ: - أن يكون

[٧/٤١] قوله: ويكون هناك سبب^١ خارج آخر يوجبهما جميعاً

قيل: «مفاده كما مرّت الإشارة إليه أنّ التلازم عند التحقيق لابدّ له من علّة مقتضية، ويكون إمّا بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها، لا كيف اتّفق، بل من حيث تقتضي تلك العلّة الموجبة تعلقاً ما وحاجة ما لكلّ واحد منها بالآخر، إذ كلّ شيئين ليس أحدهما علّة موجبة للآخر ولا معلولاً له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ولا وجوب له بالقياس اليه؛ ويمكن للعقل فرض أحدهما منفكاً (ب - ٦٤) عن الآخر. لكن كثير من الناس ومنهم أبوالبركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا ذلك^٢، وزعموا أنّ التلازم بين شيئين ليس أحدهما علّة للآخر، ربّما يكون من غير أن يوجب الارتباط بينهما ثالث، و يتمثلون في ذلك بالمضافين. وذلك ظنّ باطل أشار الشيخ الى ابطاله بقوله: «يوجبها جميعاً بإيجاب العلاقة بينهما أو يوجب العلاقة بإيجابها»^٣ فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين^٤.

فالأولى^٥: إشارة الى التلازم في الوجود الخارجي، كما بين الهيولى والصورة، إذ لكلّ منها أصل مبهم غير مستقلّ، وشيء متعلّق بالآخري يتمّ وجوده، فالعلّة الخارجية توجبه بما يوجب كلّاً منها بالتعلّق بالآخري.

والأخرى: إشارة الى التلازم في التعلّل، كتلازم المضافين.

ثمّ أشار الى ابطال ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضافين ببيان حالهما في الحاجة الى أمر ثالث جامع بينهما بقوله: «و المضافان ليس أحدهما واجباً»، الى آخره.

و بيان ذلك: أنّ المتضافين ليسا كما ظنّوا^٦ أنهما بحيث لما يفتقر أحدهما الى الآخر، إذ يفتقر كلّ منهما وان كان مع الآخر الى ثالث وهو العلّة لها و الى مادة

٢. س: لذلك

٤. ق، ك: فالأول

١. ق، ك: سبب

٣. ك: المعلومين

٥. ق: ظن / في المصدر: ظنّوه

الآخر أو موضوعه، فليس كلّ منها غنياً عن الآخر من كلّ وجه، و لا الاحتياج دائراً بينهما على وجه مستحيل.

و تفصيل المقام: ان كان المراد من المتضائفين هما الموصوفان، فكلّ منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي بل في صفته التي بها يستمى مضافاً حقيقياً الى ذات الآخر، و لا يكون هذا دوراً؛ و ان كان المراد البسيطين المحققين فكلّ منهما محتاج في ذاته لا الى الآخر، بل الى مادته أو موضوعه؛ و هو أيضاً ليس بدور محال. و ان كان المراد المركبين المشهورين المأخوذين من الصفة و الموصوف معاً، فكلّ منهما محتاج لا في كلّ بل في جزئه الى الآخر، لا في جملة بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الأولى^٢، ههنا أيضاً لا يلزم الدور المستحيل. و ان ظنّ لاختلاف الجهة في الافتقار فاذاً ليس التلازم بين المتضائفين على أيّ وجه أخذ و على وجه، لا احتياج لأحدهما الى الآخر، و لا على سبيل الدور^٣، انتهى.

و اعلم أن أكثر ما ذكره متداول بينهم و مذكور في شرح الاشارات. و قد تكلمنا عليه في تعليقاتنا عليه^٤ بوجه مبسوط لكن لا بأس بأن لا نتجاوز عنه ههنا أيضاً، فنقول: لا يبنى أن التلازم يمكن أن يوجد^٥ بمعنيين:

أحدهما: أن يكون شيان بحيث يتمتع انفكاك أحدهما عن الآخر في الواقع مع قطع النظر عن أن ذاتها يستدعي في لحاظ العقل أن لا يكون أحدهما: ألا و يكون الآخر.

و ثانيهما: أن يجعل عبارة عن هذا الاستدعاء المذكور. و على الأوّل لاشك أن العلة الموجبة التي انحصرت العلية فيها و معلوها متلازمان، و كذا معلولى علة كذلك، و لاحاجة الى أمر آخر من علاقة و حاجة

٢. ق: - الأولى

٤. المصدر، ورفى

١. ق: ك، س: - الى

٣. تطبيق الهيات الشفاء / ٣٢

٥. ص: ك: يؤخذ

توجده العلة بينها، وهو ظاهر لكنّ الكلام في أنّ هذا المعنى هل يمكن أن يوجد بدون العلية من أحد الجانبين أو من [الف - ٦٥] ثالث لها وبدون احتياج كلّ منها الى الآخر من وجه أم لا؟ ولعلّ الظاهر هو الأوّل، اذ لا يابى العقل عن أن يتمتع انفكاك أحد الشئين عن الآخر بدون العلية والاحتياج. وبالجملة هذا ليس من الأوليات كما يحكم به الوجدان ولا عليه برهان.

وعلى الثاني لاشكّ أيضاً أنّ بين العلة المذكورة ومعلولها تلازم كذلك، ولاحاجة أيضاً الى أمر من علاقة وحاجة، لكن هل معلولا علة ثالثة أيضاً كذلك أم لا؟ وهل هذا المعنى يمكن أن يوجد بدون العلية بينها أو معلوليتها لتالت أم لا؟ الظاهر في الأوّل هو الثاني، وفي الثاني هو الأوّل، لكنّ الثاني أظهر.

و اذ قد عرفت هذا فنقول: ان كان مراد القوم من التلازم المعنى الأوّل، فالكلام معهم في موضعين، أحدهما: حكمهم بلزوم العلية والمعلولية كما ذكرنا؛ وثانيهما: توهم بأنّه ليس بين معلولي علة ثالثة موجبة كيف اتفق، بل من حيث تقتضي تلك العلة الموجبة تملقاً ما وحاجة ما لكل واحد منها بالآخر.

وقد ظهر أيضاً وان كان المعنى الثاني فالكلام معهم في الحكم الأوّل أيضاً، كما عرفت. ونقول معهم أيضاً: انّ ما ذكرتم أنّه لا تنكبي العلة الثالثة الموجبة، بل لابدّ من إيجابه العلاقة بينها والحاجة ما أردتم هذه العلاقة أردتم بها علاقة اللزوم التي هي الاستدعاء المذكور، أم مجزّد الاحتياج بينها في أمر. فان أردتم الأوّل، فنقول: من الضروريّات أنّه اذا جاز أن يكون شيان يتمتع انفكاك أحدهما عن الآخر في الواقع - ومع ذلك لا يكون بينها الاستدعاء المذكور، ألا اذا أوجده الأمر الثالث الذي هو علّتهما، فجاز أن يكون ذلك الاستدعاء توجد من ذات الأمرين بدون علية أحدهما للآخر أو معلوليتها لتالت أو من أمر آخر اجنبي^١، وذلك لأنّه ظهر حينئذ أنّ هذا

الاستدعاء ليس من جهة امتناع الانفكاك الواقع بينها من حيثية العلية والمعلولية، اذ على التقدير المذكور ذلك الامتناع حاصل من دون الاستدعاء. و اذا لم يكن من هذه الجهة فالعقل يجوز بل يحكم بجواز أن يحصل ذلك^١ الاستدعاء وان لم تكن العلية والمعلولية اثنا من ذات الأمرين أو من أجنبي ان جؤزنا وجود ذلك الأمر من غير الذات، وانتكاره مكابرة.

نعم لو لم يقولوا بذلك و يحكموا بأن في صورة المعلولية لثالث أيضاً هذا الاستدعاء يتحقق^٢ البتة^٣ كما في صورة علية احدهما لكان حكمهم حينئذ بالانحصار المذكور ليس غير موجه رأساً، وكان له طريق الى الاستقامة بوجه.

وان أردتم الثاني فرادكم بالاحتياج إما الاحتياج في أمر يمتنع انفكاكهما^٤ عنه، أو أعم من ذلك. وعلى الثاني ظاهر أن الاحتياج في مثل ذلك الأمر لا يوجب التلازم. وعلى الأول نقول: من الظاهر أن منشأ هذا اللزوم ليس إلا امتناع الانفكاك [ب - ٦٥] الذي بين المتلازمين باعتبار الاحتياج الى الأمر المذكور، ولاشك أن هذا الامتناع حاصل بينها من معلوليتها^٥ للثالث من دون حاجة الى هذه الحاجة، وأيضاً اذا جاز أن تكون هذه الحاجة منشأ اللزوم فيجوز أن تحصل هذه الحاجة من ذاتها^٦ أو^٧ من أجنبي بدون حاجة الى العلة الموجبة، اذ من الظاهر أن لامدخل لاجتماع الحاجة و العلة الموجبة أصلاً و قس على ما ذكرنا لو أرادوا أن العلة الموجبة لا بد أن توجب العلاقة والحاجة معاً هذا.

ثم لا يبعد أن يقال في توجيه كلام الشيخ في هذا الكتاب وان كان كلامه في الاشارات بعيداً عنه أنه لم يرد أن العلة الثالثة لا بد أن توجب العلاقة والآن لم يكونا

١. كذا

٢. في: متحقق

٣. في: ك. و ان

٤. في: ك. انفكاكها

٥. ك: معلوليتها

٦. بعض النسخ: من ذاتها

٧. ص: + ذاتها

متلازمين، بل مراده أنه لابد في التلازم من أن يكون أحدهما هو الأول بالذات، أو يكون هناك سبب خارج آخر يوجبها جميعاً بإيجاب العلاقة التي بينها أو توجب العلاقة بإيجابها، ومعناه: أن السبب الخارجي إما أن يقال: أنه أوجب أولاً أن يكون بين الأمرين امتناع الانفكاك في الواقع أي أوجب أن لا يكون هذان الأمران^١ منفكّين في الواقع غير مجتمعين فيه، وبتوسط ذلك أوجبها جميعاً، لأن ذلك المعنى يستلزم وجودهما جميعاً، وإيجاب الملزوم مستلزم لإيجاب اللازم؛ أو يقال: أنه أوجب أولاً الأمرين جميعاً، وبتوسط ذلك أوجب العلاقة، إذ وجوب الأمرين معاً مستلزم^٢ لامتناع الانفكاك بينهما في الواقع؛ فإذا أوجب الأول فقد أوجب الثاني أيضاً.

والمحصل أن ليس غرضه اشتراط أمر زائد على وجود سبب خارج موجب، بل غرضه تفصيل أن الإيجاب بأي نحو يكون وهداء احتمالاته كما هو دأبه في سائر المواضع. والاحتمال الأول و أن كان بعيداً لكن ليس إيراد مثله من دأب الشيخ بعيد كما يظهر من تفحص كلماته.

وعلى هذا قوله في جواب نقض المتضائفين وأيضاً المادّتان أو الموضوعان ليس باعتبار أنه من تمامه الجواب، بل الجواب قد تمّ بأن المتضائفين أيضاً لها علة موجبة، فلا يكون ممّا ظنوه. وذكر الاحتياج إلى المادّتين أو الموضوعين من باب الزيادات التي توجد في كلامه كثيراً تأييداً وتوضيحاً للمقام وبياناً للواقع إلى غير ذلك من المطالب التي كانت مستحسنة في نظره، وحيث لا كلام معه سوى منع المحصر الذي ادّعاه من أن التلازم لا يكون إلا إذا كان أحدهما علة للآخر أو معلولاً للثالث، سواء أراد بالتلازم المعنى الأول^٣ أو المعنى الثاني هذا.

ثم إن التوجيه الذي ذكره هذا القائل لقول الشيخ: «يوجبها جميعاً بإيجاب

العلاقة» الى آخره مما لا يفهم معناه، ولا يظهر له محصل أصلاً، والأولى في التوجيه ما وجهنا.

[٨/٤١] قوله: والمضافان ليس أحدهما واجباً بالآخر.

الظاهر أنهم [الف - ٦٦] لم يقولوا بأنها واجبان بالآخر، بل أنها متلازمان من دون علية، فالأولى أن يقال: أن المضافين ليس تلازمهما من دون علية^١، بل باعتبار العلية الموجبة لهما جميعاً وما ذكرنا أن المتلازمين لابدّ فيها من العلية، لا يعني^٢ به علية أحدهما للآخر، بل أعمّ منها^٣ و من علية ثالث موجب لهما.

[١٠/٤١] قوله: وأيضاً المادّتان أو الموضوعان.

كانته أراد بالمادة المحلّ، والترديد لعلّه للاشعار بأن الاحتياج لا يلزم أن يكون الى خصوص الموضوع كما في المضافين^٤، بل يجوز أن يكون باعتبار المحلّ أيضاً. لكن هذا التوجيه أنما يلائم^٥ ما حملوا كلام الشيخ عليه من أن السبب الخارج الموجب لا يكفي في التلازم، لا ما حملنا عليه. ويمكن أن يقال: على ما حملنا أيضاً أن غرضه أن في المتلازمين سوى الاحتياج الى العلة الموجبة يوجد الاحتياج الى أمور أخرى أيضاً من المادة أو الموضوع، لكن ليس^٦ هذه الاحتياجات مما يكفي في التلازم، بل لابدّ من وجود العلة الموجبة. وبالجمله غرضه التفصيل والتوضيح و اشباع الكلام كما ذكرنا غير مرّة.

٢. ص: لا مضمي

٤. ص: المنضافين

٦. كذا

١. ك: عليته

٣. ق: منها

٥. ص: ملائم

[١١/٤١] قوله: و ذلك لأنته لا يخلو

إشارة الى قوله: «فاذن ليس يمكن أن يكونا متكافئ^١ الوجود» الى آخره. و ما ذكره الى آخر الفصل دليل آخر على المطلب قريب من الأوّل بزيادات و توضيحات و تفصيلات.

[١٣/٤١] قوله: فيصير ممكناً فيصير معلولاً.

ظاهرة: أنته أراد أنته لا يخلو إما أن يكون وجود كلّ من الأمرين و حقيقته هو أن يكون مع الآخر، أي كون التلازم بينهما باعتبار ذاتها بذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها بأن يستدعي ذات كلّ منهما أن لا يتحقق بدون الآخر فلا يكون واجباً بذاته، لما بين في الدليل السابق أنته اذا كان واجباً بذاته فإمّا أن يجب بالآخر أيضاً أو لا، فان وجب بالآخر لزم أن يكون واجباً بالذات و بالغير، و ان لم يجب به فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر و يلزمه، فيكون ممكناً، فيصير معلولاً الى آخر ما قاله لتوضيح المرام و تفصيله؛ و الآ فالدليل تمام بهذا القدر بانضمام أنته خلاف الفرض كما ذكرنا سابقاً. و الفرق بين الدليلين باعتبار ما ذكره في التوضيح و التفصيل فيها و الآ فأصل الدليل واحد هذا.

و قد علّل بعض سادة العلماء هذا القول من الشيخ: «لقوله لأنّ ما حقيقته هو أن يكون مع الآخر ليس الآ المضاف الحقّ و المضاف الحق لا يكون الآ ممكناً»^٢ انتهى. فحمل كون وجود كلّ منهما مع الآخر على أن تكون حقيقة كلّ منهما مقيسة الى الآخر، كالمضافين.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنته على هذا يكون مقابل هذا الشقّ أن لا تكون ماهيتها مقيسة الى

الآخر، كالمضافين^١. وحينئذ لا يصح قول الشيخ: «وإنما أن لا يكون فتكون المعية طارئة على الوجود^٢ الخاص لاحقة له»، إذ لا يلزم من عدم كون التلازم باعتبار الماهية كالمضافين أن يكون التلازم طارئاً [ب - ٦٦] على الوجود، لاحقاً له، إذ يجوز أن يكون باعتبار الوجود في نفسه كسائر المتلازمين غير المضافين.

و لو قيل أريد بالمعية^٣ الطارئة على الوجود الخاص الطارئة على الماهية، سواء كان باعتبار الوجود أو لا - كما هو المصطلح في الوجود الخاص من أنه نفس الماهية - فنقول: مع قطع النظر عن أن جميع التلازمات التي ليست باعتبار الأمر العارض كالأب والابن والصانع والمصنوع فأنما هو باعتبار الذات وليست طارئة على الذات، سواء كان في المضافين أو غيرهما؛ غاية الأمر أن في المضافين^٤ باعتبار الوجود الذهني وفي غيرهما باعتبار الوجود الخارجي، فجعل تلازم المضافين باعتبار الذات وتلازم غيرهما طارئاً عليها لا يخلو عن بعد.

نقول: إن الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه أنه يدعي أن في هذا الشق يلزم خلاف الفرض، وهو أن المعية بين الواجبين بحسب الذات، ولم يصرح به اعتماداً على الظهور. ومن البين أنه ليس الفرض أن الواجبين يكون تلازمهما من باب تلازم المضافين، بل المفروض أن يكون تلازمهما بحسب الذات لا بحسب عارض كالأب والابن، وهو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنه إذا لم يكن تلازمهما من باب تلازم المضافين بل طارئاً على الماهية، لكن يكون تلازماً في الوجود الخارجي لا باعتبار أمر لاحق، فكيف يجوز الشيخ أن يكون أحدهما على تقدير كونه معلولاً لمعلولاً لمكافئته لامن حيث مكافئته؟ لأن هذا أنما يصح على تقدير كون التلازم والتكافي باعتبار الأمر اللاحق، كما لا يخفى.

١. ك: المتضائفين. ق: - أو غيرهما ... المضافين

٢. ق: بالماهية

٣. في المصدر: وجوده

٤. ك: المتضائفين. ق: - أو غيرهما ... المضافين.

الآن يقال: إنَّ هذا الشقَّ الَّذِي يكون مقابل الشقِّ الأوَّل بالمعنى الَّذِي ذكره أعمُّ من أن يكون التلازم^١ باعتبار الوجود نفسه أو باعتبار اللاحق، و تجويز الشيخ لا يلزم أن يكون في جميع أفرادهِ، بل يجوز أن يكون باعتبار الفرد الأخير.

لكن أنت خبير بأنَّ حكم الشيخ بعد ذلك - بأنَّ العلاقة عرضية في الشقِّ الَّذِي ذكره، و أنَّ الَّذِي بالعرض علَّةٌ لاحتمال فيكونان من حيث التكافؤ معلولين - يأبى من هذا التعميم، إذ ظاهر أنَّ هذا كله في اللزوم باعتبار اللاحق، و إجراؤه في اللزوم باعتبار الوجود أيضاً تكلف تامٌّ هذا.

ثمَّ أنه قد قيل في هذا المقام: «إشارة إلى قول الشيخ: و ذلك لأنَّه لا يخلو» إلى آخره إشارة إلى ما سبق من قوله: «ليس يمكن أن يكوناً متكافئاً في الوجود»، إلى آخره. أي إذا لم يكن أحد الواجبين علَّةً مطلقة للآخر و لا لها علَّةٌ خارجة عنها كذلك فلا يخلو أمَّا أن يكون نحو وجود واحد منها و حقيقة الخاصة به أن يكون مع الآخر، أو لا يكون كذلك.

فعلى الأوَّل: يكون وجوده وجوداً نسبياً تعلّقياً كوجود الإضافات و الأعراض و الصور المتطبعة، فكيف يكون واجب الوجود و هو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر المفارقة؟ و كيف تكون علته [الف - ٦٧] الشيء الَّذِي يكافيه في الوجود، بل هي متقدمة عليه مطلقاً و هو متأخر عنها مطلقاً، فلا يكون سبب العلاقة بينهما من الطرفين كما هو شأن المتكافئين، بل من جانب واحد، كما هو شأن العلَّة و المعلول؟

و أمَّا على الثاني: فلا تكون بينهما معية ذاتية و علاقة وجودية، فتكون المعية طارئة عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضافين اللذين^٢ عرضت^٣ لها الإضافة

١. من : + باعتبار الأمر اللاحق ... التلازم

بعد وجودهما، كالرَّبان مع السفينة و صاحب الدار مع الدار، فَإِنَّ لِكُلِّ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وجوداً خاصّاً لا يكون بحسبه متعلّقاً بالآخر و لامعه ثم لحقه^١ صفة بحسبها كان مع الآخر»^٢ انتهى.

و هذا أيضاً قريب ممّا نقلنا آنفاً، وفيه أولاً: أَنَّ المناسب أن يقول: «أي إذا كان الواجبان متكافئين فلا يخلو» إلى آخره، و وجهه ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّ مراده يكون نحو وجود واحد منها و حقيقة^٣ الخاصّة به أن تكون مع الآخر أن كان أنّ ماهيته تكون معقولة بالقياس إلى الغير كما نقلنا عن بعض السادة^٤ فع ما فيه ممّا ذكرنا يرد عليه أنّه حينئذ لا يصحّ قوله: «و الأعراض و الصور المنطبعة» لأنّ الأعراض غير الإضافات، و الصور المنطبعة ليست ماهياتها كذلك، و أن كان أنّ ماهيته تقتضي الكون مع الآخر، سواء كان في الذهن أو في الخارج، فعينئذ أيضاً لا يصحّ قوله المذكور، و هو ظاهر. و لا يصحّ أيضاً أنّه يكون حينئذ وجوده وجوداً نسبياً يكون ممكناً البتة، و أيضاً لا يلزم على الشقّ الآخر المقابل له أن لا تكون بينهما معية ذاتية و علاقة وجودية كما لا يخفى. و ان أراد به كون وجوده تابعاً و متعلّقاً بشيء، فعينئذ يتّسع مجال المنع في أنّ في الشقّ الثاني يلزم أن لا تكون بينهما معية ذاتية.

[١٥/٤١] قوله: فلا يكون هو و الآخر علّة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر. الآخر الأوّل، ليس الآخر الذي في قوله: «فتكون اذن علّته أمراً آخر» بل هو المكافي الآخر. و الآخر الثاني هو ذلك الآخر الذي هو الأمر الثالث الخارج.

١. كذا.

٢. تعليق الهيات الشفاء / ٣-٣٣

٣. أي: ميرداماد

٤. ص، ك: حقيفة

٥. ف، ص، ك، س: أمراً

[٢/٤٢] قوله: ويكون صاحبه أيضاً علّة للعلاقة الذهنية^١ بينهما كالأب والابن.

لا ينفى أنه على تقدير أن تكون المعية طارئة على الوجود، وكان التكافي باعتبار أمر عارض، وكان ذات أحد المتكافئين علّة لذات الآخر، لا يلزم أن تكون علّة العلاقة أيضاً ذلك الذات، بل يجوز أن تكون^٢ العلّة ذات المعلول أو أمر ثالث: ألا أن يكون مراده أنه قد يكون ذلك، أو يقال أنه لما كان المفروض أنه لا حاجة في هذا التكافي إلى أمر خارج فلا يجوز استناده^٣ إلى الثالث، وأما استناده إلى المعلول فيرجع استناده إلى العلّة أيضاً بواسطة.

[٤/٤٢] قوله: فنكون العلّة الأولى للعلاقة هي أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت.

لا ينفى أنه على التوجيه الذي ذكرنا لكلام الشيخ في الشق الأول من شقي هذا الدليل الأخير يرد عليه أنه إذا [ب - ٦٧] كان^٤ العلاقة عرضية ولا تكون ذات أحد المتكافئين^٥ علّة للآخر لا يلزم أن تكون العلّة الأولى للعلاقة أمراً خارجاً موجداً لذاتيهما، إذ يجوز أن يكون ذاتهما واجبين، وتكون العلّة العلاقة العرضية ذاتهما، أو أحدهما أو امر ثالث. نعم إذا كانت العلاقة ذاتية ولم يكن أحدهما علّة للآخر يجب أن تكون العلاقة أمراً خارجاً موجداً لذاتيهما على ما بين.

وهذا لا يبرر رد على التوجيهين الآخرين المنقولين أيضاً، إذا عظم الشق الثاني يجب^٦ أن يكون شاملاً للعلاقة الوجودية والعلاقة العرضية^٧. وأما إذا خصص

١. س: الموجبة / المصدر: الوهمية

٢. ك، س: - يكون

٣. ك، س: استناده. هكذا في سائر الموارد إلى آخر التعليق.

٤. س: المتكافئين

٥. كذا

٦. س: - أن

٧. س: بحيث

بالعلاقة الوجودية فلا يرد هذا الإراد، لكن يزداد فساداً على الفساد كما لا يخفى.
و يمكن أن يتكلف و يقال أراد بالخارج المغائر و بإيجاده لذاتيها إيجابه لها من
حيث هما مكافيان^٩. فيصير حاصل الكلام أنه إذا كانت^{١٠} العلاقة عرضية و لم تكن
ذات إحداهما علّة لذات الآخر كان^{١١} علّة العلاقة أمراً مغائراً لها^{١٢} من حيث هما
مكافيان، سواء كان نفس ذات أحدهما أولاً؛ فيكونان من حيث التكافي معلولين، و
المفروض أنتهما من حيث التكافي واجبان؛ و لاشك في صحته حينئذ لكن لا يلائم
قوله: «على ما علمت».

فان قلت: لو فرض أن كلامه في خصوص العلاقة الوجودية و تسميتها^{١٣} العلاقة
العرضية، و بقطع النظر عن مفاسده المذكورة لكان قوله غير صحيح أيضاً، لأنه أنما
ادّعي أن المتكافيين لا يجوز أن لا يتعلّقا بعلة خارجية، بل لابدّ في التلازم من كون
أحدهما علّة للآخر، أو كونها معلولى ثالث، و هذا الدليل في بيان هذا الأمر، فكيف
يصح أن يقول: انه اذا لم يكن أحدهما علّة للآخر تكون لها علّة ثالثة، على ما
علمت؟ و هل هو إلا في بيان هذا المطلب؟

قلت: لعلّ ما ذكره سابقاً بقوله: «بل يجب أن يكون أحدهما هو الأوّل بالذات،
أو يكون هناك سبب خارج» أراد به أن الواجبين على تقدير التكافي يلزم أن يكونا
كذلك، و يكون غرضه الاستدلال على ذلك، لا على أن المتلازمين لابدّ أن يكونا
كذلك، بل تكون هذه المقدمة بديهية^{١٤} مسلمة عنده غير محتاجة الى دليل، لكن على
هذا ليس قوله: «على ما علمت» أيضاً غير مستقيم، ألا أن يراد على ما علمت في
موضعه، و لا يخلو عن بعد^{١٥}.

٩. ك: متكافيان

١١. كذا

١٣. ق: تسميتها

١٥. ك: . فان قلت ... بعد

٨. وقع الى هنا سقط في نسخة م

١٠. م: كان

١٢. م: لها

١٤. ق: - بديهية

[٥/٤٢] قوله: فيكون لا تكافؤ هناك إلا بالعرض المبائن أو اللازم.

يمكن أن يكون تفرعاً على الشق الأخير أو على الشقين الأخيرين.

و على الثاني لا إشكال في قوله: «بالعرض المبائن» إذ يجوز أن يكون احتمال ذلك في الشق الأول. و على الأول يناقش فيه حيث انته أخذ اللزوم فيه أولاً حيث قال: «و تكون العلاقة لازمة لوجودهما» وكأنه أراد بهذا التردد الإشعار بأن ما ذكره أولاً من باب التمثيل، و ألا فلا ينحصر الاحتمال في كون العلاقة لازمة^١ هذا.

ثم أعلم أن الفرق بين الدليل الأول الذي ذكره و الدليل الثاني إلى قوله: «و أيضاً» على^٢ ما وجهنا ليس ظاهر إلا بأن في الدليل الثاني [الف - ٦٨] ألزم^٣ على تقدير الامكان، الاستناد^٤ إلى ثالث، و ألزم منه خلاف الفرض، و أيضاً فصل العلاقة إلى الذاتية و العرضية. و في الدليل الأول أبداً الاحتمالات التي ذكرها في تقدير الامكان و أبطلها من غير تعرض للاستناد إلى الثالث، و إلزام خلاف الفرض منه، و لم يفصل العلاقة أيضاً إلى الذاتية و العرضية.

و أنت خبير بأنته و ان لم يتعرض صريحاً في الدليل الأول للاستناد^٥ إلى الثالث، لكن قد ظهر مما سبق أنه لابد في إثبات بعض مقدماته من التمسك بأنته لا يمكن الاستناد إلى ثالث و ألا يلزم خلاف الفرض. و أمّا تفصيل العلاقة فأمره سهل، إذ لا يذهب الوهم على تقدير فرض المدعي على ما ذكره إلى هذا الاحتمال و لو فرض ذهابه إليه فلا بد في الدليل الأول أيضاً من إبطاله فلم يبق إذن فرق يحتد به بين الدليلين بحيث يحسن جعلهما دليلين مختلفين. نعم على التوجيهين اللذين نقلنا الفرق بينهما ظاهر، لكن قد عرفت فسادهما جداً.

١. ك : و إلا فلا ينحصر ... لازمة

٢. م : على

٣. ق : لزوم

٤. ص : الاستناد

٥. ذ : ذكرنا

٦. ص : الاستناد

و أما الفرق بين قوله: «و أيضاً» الى آخره و ما سبقه فهو: أنَّ فيما سبقه بنى الكلام على أنَّ في الشق الثاني يلزم خلاف الفرض من حيث انته تكون العلاقة عرضية و المفروض أنَّ بينهما علاقة ذاتية، و فيه قطع النظر عن ذلك، و فصل هذا الشق الى شقين، و الزم في كلٍّ منهما كونها من حيث التكافؤ معلولين، و هو خلاف الفرض. اذ الفرض أنتهما من حيث التكافؤ واجبين، أو الزم هذا في الشق الأخير و ألزم في الشق الأول^١ أولية أحدهما بالذات المنافية للتكافؤ.

و أنت خبير بان هذا البحث - الطويل الذيل^٢ - في كلام الشيخ مع بذل الجهد في تصحيحه و توضيحه على ما أطلعت عليه ليس فيه كثير فائدة يقتضي ارتكاب مثل هذا التطويل لأجله، بل كان الأولى الاقتصار على أصل الدليل الذي أشرنا اليه و التكلان عليه، فليس في هذا التكثر^٣ للسواد^٤ إلا أن يوجب على خلاف المعتاد تفريق بصر البصيرة و يزداد التشويش و الحيرة.

١. في، ك، م: - الأول

٢. ص: الدليل

٣. ق: التكثر

٤. كذا و هي العبارة نوع اضطراب

[الفصل السابع]

[في أن واجب الوجود واحد]

[٦/٤٣] قوله: في المعني الذي هو حقيقته
أي في تمام ماهيته النوعية.

[٩/٤٣] قوله: قد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا أو قارنه نفس أنه هذا.^١
و في بعض النسخ بدون كلمة «أو» الأولى و الأخيرة. و لعل مراده على الأول
أنه قارن هذا^٢ المعني النوعي شيء بسببه صار هذا الفرق المعين، أو صار حاصلًا في
هذا الفرد المعين باختلاف العبارة، و المآل واحد. و هذا بناءً على أن الشخص^٣ أمر
زائد ينضم إلى^٤ الماهية النوعية، أو قارنه بمجرد أنه هذا الفرد المعين، أو أنه^٥ لأمر^٦
حاصل في هذا الفرد المعين - باختلاف العبارة و اتحاد المآل - و هذا بناءً على أن
الشخص ليس أمراً زائداً بل هو أمر اعتباري، و هو نفس الهذية فكان النوع بمجرد
الوجود لا بانضمام شيء آخر إليه يصير هذا أو في هذا.

١. ك، م، + أو في هذا

٣. ص: الشخص

هـ ق: المعين لذاته

٤، ٥، ٦. نفساً

٢. ص: بهذا

٤ ق، ك: على

٦. ص، م، -: لا أمر

و مراده على الثاني أنه قارنه في هذا الفرد شيء به صار هذا الفرد، بناءً على كون الشخص أمراً زائداً منضماً أو قارنه في هذا الفرد نفس الهذية، بناءً على الاحتمال (ب - ٦٨) الآخر.

و الأصح هذه النسخة الأخيرة لسلامتها عن التكلف الذي في التردد الأول و الأخير. و أيضاً قوله: «و لم يقارنه هذا المقارن في الآخر» يشعر بأن كلمة «في هذا» أيضاً متعلّقة بالمقارنة في الموضوعين كما لا يخفى، و ترك هذا التردد في الثاني ممّا يؤيدها^٢ أيضاً.

[١٠/٤٣] قوله: بل ما به صار ذاك ذاك أو نفس أن ذاك ذاك^٣.

هذا التردد أيضاً بناءً على الرأيين في الشخص. و الأولى أن لا تكرر كلمة «ذاك» في الموضوعين، فيكون على وزن ما سبق. و يصير حاصل المعنى: أنه قارن هذا المعنى النوعي في الفرد الآخر أمر صار ذلك المعنى النوعي بسببه ذاك الفرد، أو قارنه نفس أن هذا المعنى النوعي ذاك الفرد. و التكرار في الفقرة الأولى و إن كان أمره سهلاً - إذ كما يصح أن يقال: قارن المعنى النوعي أمر^٤ صار بسببه ذلك الأمر النوعي ذاك الفرد - كذلك يصح أيضاً أن يقال: أنه قارنه أمر صار بسببه ذاك الفرد ذاك الفرد؛ لكن في الفقرة الثانية كأنه لم يكده يستقيم، إذ الصحيح^٥ أن يقال: أنه قارن ذلك المعنى نفس أنه ذاك الفرد، لأنه قارنه نفس أن^٦ ذاك الفرد ذاك الفرد ألا يتسامح أو يحمل «ذاك» الثاني على التأكيد، و يجعل اسم «أن» ضميراً مستتراً فيها راجعاً إلى المعنى النوعي أن يجوز استناد غير ضمير الشأن في «أن»^٧. أو يجعل «ذاك» الأول إشارة إلى

١. ص : - هذا

٢. ص : يؤيد هذا

٣. الواجب تأخير هذه التعليقة عن التعليقة الآتية.

٤. ك : - أمر

٥. م : - إذ يصح

٦. ك : - أن

٧. ق ، م : - أن يجوز ... أن

المعني النوعي و الثاني الى الفرد الآخر. و بالجملة الأمر في مثل هذه الأمور سهل. و قد قيل في شرح هذا المقام بانياً للكلام على النسخة الأولى و كأنه لم يصل اليه النسخة الاخيرة أو لم يعتد بها، يحتمل أن يكون مراده من أحد الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي اللذين أحدهما بحسب الأجزاء المصولة. و الثاني بحسب الأجزاء الذهنية، أو الى قسمي التركيب الذهني و الخارجي، اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات، فإنّ المعني المشترك فيه جزء ذهني أو خارجي لأفراده التي^١ يتركب^٢ كلّ منها^٣ منه و من مخصص^٤ غيره، فهو موجود فيها ذهنياً أو خارجياً و ليس الحال كذلك في المعني المشترك فيه اذا أخذ مطلقاً بلا شرط بالقياس الى أفراده البسيطة أو المركبة لكونه محمولاً بهذا الاعتبار. فلا يقال: اللون في السواد و لا في الأسود.

و مراده من الترديد الآخر الاشارة الى نحو الفرق بين الفصل - كالحساس و الناطق - و بين مبدئه - كالحس و النطق - بل كالصورة الحيوانية و الصورة الانسانية، فلحقوق الناطق مثلاً للحيوان - لحوق نفس كونه انساناً أو أنه صار انساناً - لكونه متحداً مع الحيوان، و لحوق النفس الناطقة به لحوق أمر به صار انساناً، و نسبة التشخيص و مبدئه أيضاً الى النوع كنسبة الفصل و مبدئه الى الجنس.

[١٠/٤٣] و قوله: و لم يقارنه هذا المقارن في الآخر.

«أي لم يقارن المعني المشترك فيه - الذي هو تمام حقيقة الأفراد - هذا المقارن الذي به صار هذا المعني المشترك هذا أو قارنه نفس أنه هذا، بل قارنه مخصص آخر أو تخصيص^٥ آخر، أي قارنه شيء به صار المعني المشترك فيه ذلك الآخر، أو قارنه

١. ق: الشيء.

٢. ص: تركيب

٣. ق: ك: منها

٤. ص: تخصص

٥. ص: تخصص

نفس أنه ذلك الآخر.

وأما لم يذكر التردد الآخر ههنا لعمد^١ احتمال [الف - ٦٩] التركيب الخارجي في الواجب، فاكثني بالتعميم الأول لكثرة غير الأسلوب في قوله «ذاك ذاك»^٢ في الموضوعين، وكان وزانه بحسب ما ذكره أولاً أن يقال به صار ذاك أو نفس أنه ذاك، لكن المآل واحد؛ فإن المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الآخر باعتبار وعينه باعتبار، فيشار إليه نحو الإشارة إلى ذلك الآخر على أن الأمر فيه بين^٣، انتهى.

والظاهر أنه ليس بمستقيم؛ لأن التردد الأول إذا كان بحسب الأجزاء المحمولة وغيرها - من الأجزاء الذهنية أو من الأجزاء الخارجية والآخر بحسب مقارنة الفصل مبدئه - فحينئذ يجب أن تكون مقارنة الفصل متحققة في الأجزاء الغير المحملة، سواء كانت ذهنية أو خارجية، حتى يكون قوله: «أو في هذا» في قوله: «أو قارنه نفس أنه هذا أو في هذا» إشارة إليها. وكذا يجب أن تكون مقارنة الفصل متحققة في الأجزاء المحملة حتى يكون قوله: «به صار هذا» إشارة إليها، وكلامهما لا يستقيم؛ فافهم!

[١٦/٤٣] قوله^٤: أو لوجود بما هو ذلك الوجود.

أي وجود نفس هذا المعنى لخصوص أحد وجوداته.

فان قلت: لعله لذلك وحينئذ لا محذور.

قلت: خصوص أحد وجوداته في الحقيقة هو البعض^٥ الذي الكلام فيه و في

سببه.

٢. ق: ذلك

١. ص: بعد

٤. انظر: هامش المصدر واختلاف النصوص فيه، لانتق.

٣. تعليل الهيات الشفاء / ٣٤

٥. ق: ك: النمن / ص: النمين

{٣/٤٤} قوله: فيكون لولا تلك العلّة كانت^١ الذوات واحدة أو لم تكن. كان التردد بناءً على أنه إذا لم تكن العلّة الخارجة^٢ فاما أن يقال أنه لابد من تحقق التمين الواجبي، و لابد له من علّة قطعاً، و لما فرض أن العلّة الخارجة ليست متحققة^٣ فلا بد من أن تكون علّته المعني النوعي، فيجب أن تنحصر الذات في واحدة؛ أو يقال: انه لما فرض أن المعني النوعي ليس بعلة بل العلّة الخارجة، فلو فرض انتفاء العلّة الخارجة يجب أن لا تتحقق ذات أصلاً.

و لا يخفى أن ما ذكر في الشق الأوّل لا ينافي كون الكلام بعد فرض كون المعني ليس علّة، اذ على هذا التقدير فرض انتفاء العلّة الخارجة فرض أمر محال، فيمكن أن يستلزم محالاً آخر، و^٤ هو كون المعني المشترك علّة بعد فرض كونه ليس بعلة.

{١١/٤٤} قوله: فلا يخلو اما أن يكون ذلك المعني شرطاً في وجوب الوجود الى آخره.

فيه نظراً؛ لأنّته ان أريد بكون المعني شرطاً في وجوب الوجود^٥ أن معني معيّناً من المعاني المتخالفة شرط في وجوب الوجود فسلم أنه حينئذ يجب أن يتفق الكلّ فيه، لكنّ على هذا تختار الشق الثاني و نقول: لانسلم أنه إذا لم يكن خصوص معني من تلك المعاني شرطاً في وجوب الوجود أن يتقرّر وجوب الوجود دون وجوب وجود^٦ و هو داخل عليه عارض مضاف اليه، لجواز أن يكون تقرّره بأحد من تلك المعاني، و حينئذ لا يلزم تقرّره^٧ بدون تلك المعاني، بل تقرّره^٨ دائماً بأحد منها، و عدم

١. كذا و ما بعده

٢. ق. - آخر

٣. ك. وجوده

٤. ق. مفرره

٥. في المصدر: لكانت

٦. ص: ليس بمتحققة / م: بمتحققة

٧. مصدر: فلا يخلو ذلك المعني اما أن يكون شرطاً

٨. ق. - الى آخره ... الوجود

٩. ك: تقريره

توقفه على خصوص أحد منها ليس بقادح في المرام.

و ان أريد به أعم^١ من المعين وغيره، فنختار الأول، ولا يلزم اتفاق الكل في الحقيقة، وهو ظاهر. إلا أن يقال أن أحداً لا يعينه لا يمكن أن يقرّر وجوب الوجود و يحقّقه.

و الأولى أن يقال: أن بناء هذه الدلائل التي ذكرها الشيخ كما سيشير اليه على أن المراد بوجوب الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بنفسه حقيقة، و ما سواه [ب - ٦٩] موجود بالارتباط به إما حقيقة أو بالعرض على ما زعمهم، و حينئذ نقول: كان مراد الشيخ بكون المعنى شرطاً في وجوب الوجود أي يكون شرطاً في قوام وجوب الوجود، أي يكون جزءاً له^٢.

و حاصل كلامه: أن وجوب الوجود [١]: إما أن يتحصّل قوامه من هذا المعنى، و حينئذ يجب أن يتفق الكل فيه، بناءً على أن معنى الوجود الحقيقي واحد عندهم، فلا يمكن أن تكون له حقيقتان متغايرتان، [٢]: وإما أن لا يتحصّل قوامه منه، فيكون وجود الوجود متقرراً دون هذه المعاني، اذ الوجود الحقيقي لا يمكن أن يكون^٣ تقرّره و تحقّقه بشيء. كيف و تحقّق ما عداه جميعاً به؟ فتكون هذه المعاني من عوارضه و مضافاته هذا.

و لا يخفى أنه على هذا يمكن اقتصار^٤ الدليل جداً بأن يقال: الوجود الحقيقي الذي هو معنى واحد و هو الموجود الحقيقي لا يمكن أن يكون أمراً كلياً، اذ الكلي بما هو كلي ليس موجوداً قطعاً، فيجب أن يكون جزئياً حقيقياً. و بهذا كما ثبتت توحيد الواجب

١. ك: اعلم

٢. في: - التي

٣. لا يبعد أن يؤيد هذا الترجيح بما سيذكره الشيخ من قوله: افادة شرط من حقيقته، حيث أراد بالشرط الجزء.

(منه)

٤. ص: - يكون

٥. ص: م: اختصار

٦. ص: - بمرجوع

تعالى يثبت أن تشخصه عين^١ ذاته، وليس^٢ له ماهية كلية لكن^٣ البيان^٤ في اثبات المقدمة الكلية^٥ المذكورة، وستكلم عليها ان شاء الله تعالى^٦.

[١/٤٥] قوله: بل يجب ان نزيد لهذا بياناً.

إننا لعظم المطلب، فنبني الاهتمام فيه واثباته بوجود متعدّد؛ وإننا لعدم تمامية دليله الأوّل بناءً على ما أشرنا إليه.

[٩/٤٥] قوله: الأنفس تأكّد الوجود.^٧

أي الوجود المؤكّد الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي.

[٤/٤٥] قوله: وأنما يفيد القوام بالفعل.

فيه نظر؛ لأن المراد بالقوام بالفعل ان كان هو الوجود فغير مسلم، ضرورة أن الفصل لا يفيد وجود الجنس، كيف و هما موجودان بوجود واحداً؟ فلا يمكن تقدّم أحدهما على الآخر بالوجود كما زعم بعض. وان أراد أنه لا يكون بدونه أمراً محصّلاً بالفعل بحيث يصح أن يوجد، بل لابد أن يكون منضماً معه حتى يصح أن يوجد، فهو مسلم، لكن حينئذ اذا كان لواجب الوجود فصل لا يلزم أن يكون مفيداً لوجوده حتى يكون مفيداً لحقيقة الجنس، بل غاية ما يفيد أنه يكون وجوب الوجود منه أمراً محصّلاً بالفعل، و هو ليس من افادة حقيقة الجنس في شيء.

١. ق : عن ، ص : عين

٢. كلّا

٣. ق : لجهة

٤. ق : انسان / م : البيان

٥. م : الكلية

٦. م : . تعالى

٧. الواجب تأخير هذه التعليقة عن التعليقة الآتية.

و الأولى أن يقال: إنّ وجوب الوجود^١ إذا كان له فصل فاشتاله على الفصل إما من ذاته بذاته، فيلزم أن يكون دائماً مع ذلك الفصل، فيرتفع التمدد. و لو قيل: أنته يجوز أن تكون الفصول المتكررة كلّ منها مقتضي ذاته، فسيجيء جوابه؛ و اما من غيره، فيلزم الاحتياج الى الغير في الوجود.

فان قلت: لعلّ الغير بضمّ الجنس الى الفصل من دون أن يوجد هما، فلا يلزم الاحتياج اليه في الوجود.

قلت: ضمّ الغير الجنس الى الفصل لامعني له إلا أنه يوجد معني محصلاً مشتملاً على هذين المعنيين بوجود واحد، و إلا فاذا كان الجنس مثلاً موجوداً^٢ الفصل كذلك فكلّ منها موجود محصل حينئذ، و لامعني لأنّ يضمّ^٣ أحدهما الى الآخر بحيث يصيرا متعددين في الوجود، و هو ظاهر.

و يمكن أن يقال: لعلّ الفصل يقتضي أن يكون منضماً مع الجنس، فيجوز اذن أن تكون فصول [الف - ٧٠] مختلفة كلّ منها^٤ يقتضي الانضمام مع الجنس، و بانضمامه تحصل حقيقة خاصة، فتحصل من انضمام جميعها حقائق مختلفة واجبة. و جوابه أنّ حقيقة وجوب الوجود إما أن يتوقف وجودها على هذه الانضمامات، أو لا؛ بل هي موجودة بنفسها، ثم تنضم اليها تلك الفصول.

و على الأوّل يلزم أن يكون الفصل مفيداً لوجودها، لأنّ وجودها موقوف^٥ على الانضمام، و الانضمام من قبل الفصل، فيكون وجودها من قبل الفصل قطعاً، و هو محال من وجهين:

أحدهما: إنّ الفصل مطلقاً لا يمكن أن يكون مفيداً لوجود الجنس على ما أشرنا

١. ق: منه امرأ محصلاً... الوجود.

٢. ق: أو

٣. م: + أحد

٤. ك: يتوقف

٥. ص: يضمّ

٦. ق: الآن

٧. ص: منها

اليه.

و ثانيها: انّ فيما نحن فيه لا يمكن ذلك، ضرورة أنّ الوجود الحقيقي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره.
و على الثاني ظاهر أنّه لا يمكن انضمام شيء اليها بحيث يصير المجموع حقيقة نوعية محصّلة كما أشرنا اليه آنفاً، بل كلّ ما ينضم اليها يكون من عوارضه و لواحقه الغير الداخلة في تحصيلها، و هي موجودة متحصّلة بنفسها هذا.
و أنت خبير بأنّه على ما قررنا الدليل سابقاً لا يسبق احتمال التكرّر أصلاً
لألفصول المتنوعة و لأللعوارض المشخصّة، و هو ظاهر.

[١١/٤٥] قوله: كما علمت.

ان كان اشارة الى كون حقيقة الحيوانية معني غير تأكّد الوجود و الوجود لازماً لها، فكأنّته قد علم ذلك حيث ذكر أنّ الوجود مفهوم اعتباري. و ان كان المراد معلومية أنّ وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكّد الذي هو الوجود الحقيقي فلم يعلم في هذا الكتاب أصلاً. و لعلّه أراد أنّه علم في موضعه، و^٢ هو بعيد.

[٤/٤٦] قوله: و قد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود.

اشارة الى ما ذكره في الدليل الأول من ابطال تكرّره بالعوارض. و يمكن أن يجري ما ذكره في الشقّ الأول في هذا الشقّ أيضاً بأن يقال المشخص أنّما يفيد وجود المعني النوعي لأصل معناه، و فيما نحن فيه يلزم أن يكون مفيداً لأصل معناه، و أيضاً يلزم أن يكون وجوب الوجود موجوداً بغيره. و يمكن أن يجري في الدليل الأول أيضاً الكلام على هذا الوجه الأخير كما لا يخفى.

[٥/٤٦] قوله: ويمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصار.

قيل: يريد أنه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصراً؛ وليس المراد أن هذا المذكور فيه اختصار للوجه الأول لاختلافها في المأخذ،^١ انتهى. وأنت خير بأن هذا في الحقيقة اختصار لما ذكره سبب الدليل الأول. والحاصل: أن هذه الدلائل التي ذكرها قريية المأخذ جداً، والتفاوت بينهما قليل، ولا حرج في أن يجعل هذا وما بعده اختصاراً لما سبقها، كيف وقول الشيخ ويكون الفرض راجعاً إلى ما أوردناه ظاهر، بل صريح في ذلك؟ وبعد التأمل فيما ذكرنا من توجيه الدليل و تقريره يظهر حقيقة الحال جداً.

[٦/٤٦] قوله: فنقول أن وجوب الوجود إذا كان

حاصل الدليل: أن صفة وجوب الوجود إذا كان حاصل لشيء فإما أن يكون واجباً بالنظر إلى هذه الصفة أن يكون عين هذه (ب - ٧٠) الحصة منها التي هي حاصلة للشيء المذكور، أو لا.

و على الأول: يمتنع أن يكون واحد من هذه الصفة - أي حصة منها - موجودة لغير ذلك الشيء، لا الحصة المفروضة أولاً، بل حصة أخرى، حتى يقال: إنه لا محذور في كون الحصة^٢ المفروضة غير موجودة لشيء آخر. وجه اللزوم: أن الصفة المذكورة إذا كانت مقتضية لأن تكون عين الحصة التي للشيء الأول فكيف يمكن أن توجد حصة منها لشيء آخر؟ إذ على هذا يكون عين هذه الحصة أيضاً، وهو خلاف الفرض.

و على الثاني: يكون وجودها للشيء المذكور ممكناً، لأنها اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها أن يكون عين الحصة المذكورة^١، فلم يجب بالنظر الى ذاتها أن تكون موجودة للشيء المذكور، اذ وجودها للشيء المذكور ليس ألا كونها عين^٢ الحصة منها التي في هذا الشيء، و هو ظاهر. و اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها وجودها للشيء المذكور فبسبب و علّة يصير ذلك الشيء، فيكون ذلك الشيء أنما يصير واجب الوجود بسبب و علّة و المفروض أنه واجب الوجود بذاته، اذ ظاهر أن واجب الوجود على تقدير وحدته يكون ذلك الفرد المعين الواحد منه واجب الوجود بذاته، و لا يجوز أن يكون وجوب وجوده بسبب غيره، و أن فرض تعدّده - معاذ الله - لا يذ أن يكون كلّ من أفراد المعيّنة واجب الوجود بذاته هذا.

و يمكن أن يقال في الشق الأخير أن وجوب الوجود اذا كان بسبب^٣ عين هذه الحصة التي للشيء المذكور فصار واجب الوجود متعيّناً بسبب، و ظاهر أنه ما لم يتمين لا يكون موجوداً، فيلزم أن يكون واجب الوجود موجوداً بسبب، هذا خلف. و لا يخفى أنه يمكن أجراء مثل هذا التقرير في الدليل الأول أيضاً، فافهم!

[٨/٤٦] قوله: فيمتنع الواحد منها.

أي نمنع أن تكون حصة منها موجودة لغير^٤ الموصوف المفروض كما بينا.

[١٠/٤٦] قوله: فيجوز أن يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته.

يمكن أن يكون «هذا الشيء» اشارة الى الموصوف المفروض كما هو ظاهر [من] سياق العبارة^٥ و يكون وجه لزوم كونه غير واجب الوجود ما بينا في^٦ الوجه الأول

١. م: المفروضة

٢. م: غير

٣. ص: م + صا

٤. ق: متعينا

٥. ق: موجودة ان

٦. ق: - و

من الوجهين المذكورين^٨ في تقرير الشق الأخير من الدليل. و يمكن أن يجعل إشارة إلى مفهوم واجب الوجود بأن يقرّر^٩ الدليل على الوجه الثاني.

[١٣/٤٦] قوله: فإن قال قائل أن وجود صفة^{١٠} لهذا....

حاصل السؤال على الوجه اللاتق بالمقام المنطبق على ظاهر العبارة أن كون شيء صفة لشيء لا يمنع كونها صفة لآخر، و هو ظاهر، و اذا كان كذلك فيمكن أن يجب كونه صفة لشيء مع^{١١} كونه صفة لآخر. و الحاصل: أنه^{١٢} اذا فرض أن صفة تقتضي بذاتها أن تكون صفة لشيء فيمكن أن تكون صفة لآخر، إذ^{١٣} على تقدير صفتيتها لآخر^{١٤} لا تبطل صفتيتها للشيء الأول، لعم كونها صفة^{١٥} للآخر صفة للأول أيضاً، فقتضى^{١٦} طبيعتها باقي بحاله، و لا يلزم تخلف ما بالذات أصلاً^{١٧}. و هذا كما قيل أن الماهية يمكن أن تقتضي تشخصاً و مع ذلك لا يلزم أن تكون منحصرة في شخص، إذ مع كونها متشخصة بتشخص آخر أيضاً يصدق أنها متشخصة بالتشخص المفروض، و لا يلزم [الف - ٧١] تخلف مقتضاها عنها.

و الجواب عن هذا السؤال على ما هو الواقع: أن يقال: إن نفس ماهية اذا اقتضت أن تكون صفة لشيء أو متشخصة بتشخص مثلاً، فلا بد أن لا تكون صفة لشيء آخر و لا متشخصة بتشخص آخر، ضرورة أن العقل يحكم بديهية بأنه اذا كان كذلك فلا بد أن يكون كلياً تحقق^{١٨} تلك الماهية كانت صفة لذلك الشيء و تشخصه بذلك

٨. ص ١٠، ك. م. : المذكور

٧. ص: بينا

٩. مصدر: أن وجوده

٩. ص: تقرير

١٢. ق: - أنه

١١. ص: - كونها صفة ... مع

١٤. ق: - إذ على ... لآخر

١٣. ص: أو

١٦. ك: مقتضى

١٥. ق: + للأول لعم كونها صفة

١٨. كذا

١٧. ق: + و

الشخص، فاذا وجدت صفة لشيء آخر و متشخصة بتشخص آخر^١ فهي متحققة في ضمن^٢ الحصة التي صفة للشيء الآخر و في ضمن التشخص الآخر، مع أنها ليست هيئنا صفة للشيء الأول و لامتشخصة^٣ بالتشخص المفروض.

لا يقال: إن نفس الماهية صفة للشيء الأول متشخصة بالتشخص المفروض، نعم الحصة منها التي في الشيء الآخر و التي متشخصة بالتشخص الآخر ليست صفة للشيء الأول و لامتشخصة بالتشخص المفروض، و لاضرر، إذ مقتضي الماهية ليس ألا كون نفسها صفة للشيء الأول و متشخصة بالتشخص المفروض، لا كون كل حصة منها. و هذا المقتضي لم يتخلف أصلاً.

لأننا نقول: البديه حاكمة بأنه على الفرض المذكور لابد أن لا تتحقق الطبيعة الآ و لها الحالة التي فرض أنها مقتضي نفس ذاتها بذاتها، و ألا لكان اقتضاؤها لها^٤ ليس لذاتها بذاتها، بل بشرط و قيد، و هو ظاهر. و في الصورة المفروضة لاشك أنه تحققت الطبيعة و ليس لها الحالة المفروضة في هذا التحقق، و ثبوت هذه الحالة لها في ضمن تحقق آخر ليس بمجرد أصلاً، و انكاره مكابرة صرفة مصادم للبديهية هذا.

ثم إن الجواب الذي ذكره الشيخ بظاهره ليس منطبقاً على هذا الجواب؛ بل ليس بظاهره إلا أن كلامنا في خصوص حصة صفة وجوب الوجود الذي في موصوف بعينه لا في نفس هذه الصفة و خصوص الحصة ليست صفة لموصوف آخر، بل الذي في الموصوف الآخر حصه أخرى مثلها لاهي نفسها.

و أنت خير بأن هذا ليس في مقابل السؤال المذكور أصلاً، إذ السؤال المذكور كان باعتبار أن أصل الصفة موجود في الموصوفين سماً، و ذلك لا ينافي وجوب صفتيتها لأحدهما، إذ على تقدير صفتيتها للآخر صفتيتها للأول أيضاً باقية بحالها، و

١. في: و متشخصة بتشخص آخر

٢. في: نفسه

٣. في: التفاضل

٤. في: متشخصة

لا يلزم تخلف مقتضاها، كما عرفت مفصلاً. وليس فيه القول بأن خصوص صفة^١ منها صفة لأمرين حتى يقال هذا الجواب في مقابله، وهو ظاهر. ولا يظهر أيضاً توجيه آخر للسؤال يكون هذا الجواب مقابلاً له، ولا لأصل الدليل أيضاً تقرير آخر يرد عليه السؤال بنحو يكون هذا الجواب في مقابله.

و بالجملة المقام لا يخلو عن اشكال، فكان الشيخ أخطأ في الجواب أو كان السؤال في بابه على نحو آخر^٢ يكون هذا الجواب في مقابله، ولكن لم تساعده عبارته. وللمتكلف أن يحمل كلامه على ما ذكرنا في الجواب بأن يقال: مراده أن كلامنا في خصوص الحصة^٣ وهي ليست صفة لأمرين، بل الموجود في كل أمر حصة مثل الأخرى لا عينها.

و حاصله: أن ما لزم من دليلنا هو أنه لا يمكن أن تكون حصة من وجوب الوجود صفة لشيء آخر على تقدير أن يكون وجوب الوجود (ب - ٧١) مقتضياً لكونه صفة لشيء، لأنه إذا كان^٤ الحصة منه صفة^٥ لآخر كان أصل وجوب الوجود موجوداً في ضمنها، مع أنه ليس صفة للشيء المفروض، فيلزم تخلف مقتضاه. فإما ذكرته من أن كون شيء صفة لشيء لا يمنع كونه صفة لآخر لا يستقيم فيما نحن فيه، إذ الحصة لا يمكن أن تكون في شئين، وإذا كان لا يمكن أن تكون في شئين فالطبيعة في ضمن الحصة التي للشيء الآخر ليست صفة للشيء الأول [ف] يتخلف^٦ مقتضاها عنها. نعم إذا أمكن كون الحصة في شئين لأمكن أن يقال: إن الطبيعة في ضمن هذه الحصة موجوده للشيء الأول أيضاً، فلا يلزم تخلف مقتضاها. هذا غاية ما يمكن [أن يتكلف، وهو كما ترى بكان من البعد.

٢. ص ١٠٤ م : - آخر

٤. ق : - صفة

٦. ق : تخلف / ص : مختلف م : فتختلف

١. م : حصة

٣. كذا

٥. م : فيما

و على هذا المراد بقوله^١: «بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها» أن الموجود في الموصوف الآخر مثل هذه الحصّة لاعتينها، ويجب فيها أيضاً ما يجب في الأخرى، أي حالها مثل حالها في أنها أيضاً يمتنع أن تكون صفة لموصوفها، إذ الدليل كما يجري في هذه الحصّة يجري في الحصّة الأخرى أيضاً، إذ المفروض أن كلّاً من الفردين واجب، فيمكن أخذ كلّ منها واجباً و اجراء الكلام في حصّة وجوب الوجود التي في الفرد الآخر هذا.

و قد قال بعض سادة العلماء رفع مقامه في هذا المقام في تفسير هذا الجواب للشيخ: «و تلخيص عبارة الشيخ أنه لو كان كون [فـ] طباع وجوب الوجود لاقتضي ذلك الطباع، و ذلك الطباع لـ «ب» أيضاً فيكون كونه لـ «ب» أيضاً مقتضاه، و كونه لـ «ب» ليس هو بعينه كونه لـ «ا» بل مثله، فيكون كون ذلك الطباع لمثلين مقتضي نفس طبيعته فيكون كونه متكرراً أمراً له بنفس ذاته، فلا يكون لواحد أصلاً؛ لأن كونه لاتنين بحسب نفس الذات يقابل كونه لواحد [فـ] كما اذا كان مقتضي طبيعته أن يكون للناطق أو للأبيض كان كون تلك الطبيعة للواحد أو للأسود يمتنع بالنظر الى نفس تلك الطبيعة بثّته^٢ لكونها^٣ أمرين متقابلين، فكذلك الأمر ههنا بل أوضح و أبين، حيث يلزم تحقق الكثرة بدون الوحدة و الكثير بدون الواحد»، انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلبعد تطبيق كلام الشيخ عليه.

و أما ثانياً فلأن قوله: «كونه لاتنين بحسب نفس الذات يقابل كونه لواحد» ان أراد به أن كونه لاتنين فقط يقابل كونه لواحد، فهو ممنوع؛ لكن لا يلزم من اقتضاء كونه لـ «ا» و كونه لـ «ب» اقتضاء كونه لاتنين فقط، و هو ظاهر. و ان أراد أن كونه

لاثنين مطلقاً يقابل كونه لواحد فهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون للواحد والكثير معاً. وما مثل به من كون اقتضاء الطبيعة للناطق أول الأبيض^١ مقابلًا لاقتضاءها^٢ الصاهل أو الأسود فهو أيضاً بهذه المثابة، لأنه إن أخذ الاقتضاء أن يقتيد فقط، فالمقابلة مسلمة^٣، لكن غير مجد، وإن أخذ لاهذا القيد فالمقابلة أول المسألة. ولو تمسك بأن الطبيعة إذا اقتضت الكثرة فبالضرورة لابد أن يكون كلها تحققت تحققت^٤ الكثرة، في ضمن الواحد أيضاً لابد أن تكون لها الكثرة (الف - ٧٢) على ما ذكرنا آنفاً، فعلى هذا لا حاجة إلى هذا التطويل الذي لا طائل^٥ فيه، بل كان يكفي أن يقال: إذا كان الطبيعة مقتضية لكونها لـ «أ» فلا بد أن لا ينفك عنها ذلك إنما تحققت، فإذا كان لـ «ب» أيضاً كان يجب أن يكون لـ «أ» في ضمن كونها لـ «ب»، وهو محال.

ثم بهذه قد قيل في شرح هذا المقام من الدليل والاعتراض والجواب. أما في شرح الدليل فقيل: «المراد بالصفة في قول الشيخ أن وجوب الوجود إذا كان صفة لشيء بالمعنى^٦ الكلّي سواء كان عين الموصوف أو جزئه أو زائداً عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق»^٧.

ثم قيل: «إشارة إلى قول الشيخ: فإما أن يكون واجباً في هذه الصفة إلى آخره، أراد بهذه الصفة إحدى الشخصات^٨ المعينة من أفراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود، والترديد إنما وقع في شخص معين منه كما سينبته عليه، لكن من جهة اقتضاء أصل المعنى المشترك أو لا اقتضائه^٩، والحاصل أن صفة وجوب الوجود إذا كانت حاصلة لشيء فهي^{١٠} من حيث حقيقتها إما أن يقتضي أن تكون في هذا الواحد

٢. ق. ك: لاقتضاء

١. ص: الأبيض

٤. ق. وبعض النسخ: تحققت

٣. ق. منه: لم: تم

٦. ص: المعنى

٥. ق. + تحته

٨. م: الشخصيات

٧. تعلية الهيات الشفاء / ٣٥

١٠. ق. : فهي

٩. ق. : أو الاقتضاء

الموصوف أولاً يقتضي؛ فإن اقتضى^١ بحقيقتها^٢ أن تكون في هذا الموصوف. فيلزم أن لا يوجد شيء منها إلا فيه، فلا واجب الوجود غيره، و إن لم يقتض بذاتها و حقيقتها أن يكون في هذا الواحد، فيكون^٣ هذه^٤ الصفة الشخصية من حيث ذاتها و حقيقتها أن يزول عن هذا الواحد، فيكون حصولها فيه بعلة، فيجوز أن يكون هذا الشيء ممكن الوجود، و هو واجب الوجود بذاته، هذا خلف.

و يرد عليه أن هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم و الفرد، فإن صفة واجب الوجود يحتمل أن لا تقتضى شيئاً، بل المقتضى للاتصاف هو فرد واجب الوجود، فيحتمل في بادي النظر أن تكون لها موصوفات متعددة، كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها، فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني و الصفة و نسبة الوجوب الى الفرد و الموصوف، فإن الإنسانية مثلاً يمكن لها في نفسها أن تكون لزيد مثلاً و أن لا تكون، و أمّا زيد فيجب لذاته أن يكون انساناً.

و أمّا اندفاعه بما تمهده من المقدمات التي منها: أن وجوب الوجود غير خارج عن حقيقة واجب الوجود، فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما، فامكانه يقتضي امكان واجب الوجود فلا يخلو عن صعوبة^٥.

و أمّا في شرح الاعتراض و الجواب فقل^٦: «تقرير هذا الاعتراض أن قولكم - إذا اقتضت صفة وجوب الوجود أن تكون لهذا الموصوف، فلا موصوف بالوجوب إلا هذا الواحد - ممنوع لجواز أن يقتضي كونها لهذا و لغيره جميعاً، اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك.

و جوابه: أن الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث

١. ق. م : اقتضت

٢. ق. : تحليتها

٣. م : فيمكن

٤. ق. : لهذه

٥. ص : يبعد

٦. تعليلها الهيات الشفاء / ٣٥

٧. ق. : فان قيل

لا يلتفت الى غيرها، فأنها اذا وجبت^١ لها من حيث ذاتها و حقيقتها أن يكون لهذا الواحد، فلم يكن الموصوف بشيء من أفرادها إلا هذا الواحد فقط [ب - ٧٢] دون غيره، و هو المطلوب^٢. و يرد عليه ما أورد لاغير^٣، انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه أولاً: أن جعل هذه الصفة اشارة الى احدى الشخصات المعينة مما لا وجه له، اذ مع كونه^٤ خلاف ظاهر العبارة بل صريحها، اذ حينئذ لا يصح قوله: أن يكون عين هذه الصفة الموجودة ليس مما له مدخل في شيء اذ يمكن اجراء الكلام في الشقين اللذين ذكرهما الشيخ على ظاهره من دون حاجة الى هذا بأن يقال على ما تقدم أصل^٥ هذه الصفة إما أن يجب لها أن تكون عين هذه المحصة^٦ الموجودة لفرد^٧ معين، فيجب أن يكون دائماً له؛ و إما أن لا يجب لها ذلك، فيكون كونها له محتاجاً الى علة، فيلزم الامكان. و لا حاجة الى ما ذكره، بل على ما ذكره يصير الكلام في الشق الأول ركيكاً جداً، اذ^٨ يكون حاصله أن هذه المحصة إما أن يقتضى اصل طبيعتها و ذاتها أن يكون لهذا الفرد، فيجب أن يكون^٩ دائماً لهذا الفرد. و أنت خير بأن أخذ المحصة أمر لغو هيئنا جداً.

و ثانياً: أن الاراد الذي أورده مندفع بما يجب تهيد في هذا المقام لاتمام المحجج و الدلائل كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى مشروحاً.

و ثالثاً: أن ما ذكره في جواب الاعتراض من أن الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود مما لا مدخل له في الجواب أصلاً، و لا ينفع فيه قطعاً، و هو ظاهر. بل ليس بنفع^{١٠} إلا أن اقتضاء هذه الصفة بحسب الذات و الحقيقة كونها لواحد توجب

١. ك، م، و: يجب

٣. تطبيقية الهيات الشفاء / ٣٥

٥. م: - اصل

٧. م: لفعله

٩. م: أن يكون

٢. ك: ظاهر

٤. ك: كونها

٦. م: الصفة

٨. ق: انه

١٠. ق: ينفع

أن لا يكون الموصوف بشيء من أفرادها إلا هذا الواحد فقط دون غيره. سواء كان الكلام في الصفة المعينة، أولاً، فجعل هذا محطاً للجواب ليس بمستقيم.
ثم هذا الذي ذكرنا أنه نافع أيضاً لا يخفى أنه أول نزاع المعترض و أصل مسألته، فايراده كذلك ليس بمستحسن، بل لابد من توضيحه و شرحه بما ذكرنا حتى يندفع الاعتراض، فتدبر!

[١٨/٤٦] قوله: وبعبارة أخرى نقول: أن كون الواحد منها واجب الوجود
حاصله: أن الواحد من أفراد واجب الوجود إما أن يكون كونه واجب الوجود و كونه هذا الواحد بعينه واحد^٢، فواجب الوجود واحد، و هو ظاهر. و ان كان غيره فكون واجب الوجود هو هذا المعين^٣ ان كان بسبب كونه واجب الوجود، فيلزم أيضاً أن يكون واجب الوجود واحداً، و ان كان بسبب آخر غير كونه واجب الوجود فلكونه هذا بعينه سبب، فيكون لهذا العين^٤ سبب، فهو معلول، فلا يكون هذا المعين^٥ واجباً بذاته، مع أنه لابد أن يكون كل فرد معين من واجب الوجود واجباً بذاته كما عرفت.

و لا يخفى أن هذا الدليل على ما قترنا لافرق بينه و بين سابقه إلا بالعبرة. غاية الأمر أن في هذا الدليل فصل بين^٦ عينية وجوب الوجود لهذه الفرد المعين عن سببية لها، و ألزم في كل منها انتفاء التعدد - و لم يفصل في السابق بل جعل القسمين قسماً واحداً و أدرجهما في كون هذه الصفة - أي وجوب الوجود - للفرد المعين لنفس هذه الصفة بجعل كونها له لنفس هذه الصفة أعم من العينية و السببية. أو يقال: أنه مخصوص بالسببية و طوى ذكر العينية اعتماداً على الظهور و أحاله على السببية. و

١. ص : أيضاً

٢. ك : الواحد

٣. ك : المعنى ، ف ، ص ، م : المعين

٤. ص : المعنى / م : المعين

٥. ص : المعنى / م : المعين

٦. ف ، ك : هن / م : بين

بالجملة ظاهر أنه لا فرق بين هذا الدليل و سابقه إلا بمجرد العبارة (الف - ٧٣) على ما صرح به الشيخ.

و ما قاله بعض سادة العلماء - اشارة الى الدليل السابق: «هذا القول من سبيل النظر في طبيعة وجوب الوجود [و] مقتضاها بحسب حال نفسها لا بحسب [حال] أفرادها المحمولة هي عليها، و ما يذكره من بعد بعبارة أخرى من سبيل النظر في كل من الفردين مثلاً بحسب حال نفسه لا بحسب حال الطبيعة المشتركة^١ و مقتضاها»^٢، انتهى - فخال عن التحصيل، اذ ظاهر أن كلا منها^٣ بحسب حال طبيعة وجوب الوجود نفسها لا بحسب حال أفرادها كما قررنا. و كأنه جمل ضمير «لذاته» في قول الشيخ: «اما أن يكون أمراً لذاته» راجعاً الى الفرد المعين المستفاد من قوله: «لأنه هو بعينه»، و لا يخفى أنه خلاف الظاهر من سياق الكلام.

و أيضاً كيف يصح أن يقال: أن مقارنة وجوب الوجود لهذا بعينه ان كان لذات هو الفرد يلزم أن يكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا بعينه، لظهور منعه^٤، و أنه لا سبيل الى توهم ادعائه هذا.

و قد قيل أيضاً^٥ في هذا المقام: «هذه المحجة^٦ قريبة المأخذ من التي قبلها، و الفرق بينهما^٧ بأن المنظور اليه المراد فيه هناك هو صفة^٨ وجوب الوجود، فههنا هو الموصوف بها و بزيادة شق آخر هو كون الموصوف و الصفة شيئاً واحداً، لكن حكمه كحكم الشق الأول من التردد الثاني، و يتدرج^٩ تحته، فجاز انطوائه كما في المحجة السابقة»^{١٠} انتهى.

٢. تعلية السيد الداماد / ٢٧ ب

٤. ص ١٠، ك. م. ضعفه

٦. ق. ٤: القربة

٨. ص ١٠، ك. م. موضعه

١٠. تعلية الهيات الشفاء / ٣٥

١. ص: المشترك

٣. ق: منها

٥. ص: أيضاً

٧. ق: بينهما

٩. ق. م: مندرج

و قد ظهر حاله أيضاً ثم لا يذهب عليك أن جميع هذه الدلائل التي ذكرها الشيخ يرد عليها إرادات من مأخذ واحد هي^١ أن واجب الوجود تعالى لا يخلو إما أن يقال: أن ذاته تعالى تقتضي وجوده - كما هو رأي المتكلمين - أو أنه عين الوجود الخاص - كما هو رأي الحكماء - على الأول يقال أنه يجوز أن يكون - معاذ الله - ذاتان كلّ منهما يقتضي ذاته وجوده.

فحينئذ نقول على الدليل الأول: أنا نختار أن الواجبين لا يشاركان في الماهية أصلاً، وليس خصوصية شيء منها شرطاً في وجوب الوجود حتى يلزم انحصار واجب الوجود في فرد قولكم حينئذ أن يكون وجوب الوجود متقزراً^٢ دونه وجوب وجوده و هو داخل عليه عارض مضاف إليه. نقول: ما أردتم بوجوب الوجود أن أردتم هذا المفهوم الاعتباري - أي اقتضاء الذات للوجود - فلا تسلم أنه حينئذ يكون متقزراً دون ما هو فرد، بل المتقزّر فرد. بل^٣ و هو مفهوم اعتباري عارض له لازم لذاته من دون محذور. و أن أردتم الذات التي هي واجبة الوجود و مقتضية لوجوده، ففساده ظاهر.

و على الدليل الثاني: أن قولكم: «انقسام معني وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين إما إنقسام الجنس بالفصول و إما انقسام النوع بالمعارض» المراد به إما انقسام مفهوم واجب الوجود الذي هو أمر اعتباري، و إما انقسام ماهية واجب الوجود. فعلى الأول: نختار شقاً ثالثاً، و نقول: انقسامه إلى فرديه ليس على شيء من هذين الانقسامين، بل أنه أمر اعتباري عارض لفرديه، و لا يلزم على هذا شيء من المحذورات [ب - ٧٣] التي أوردتها. و^٤ على الثاني نقول: أن الواجبين لعلهما لا يكون بينهما أمر مشترك ذاتي لاتمام الماهية و لاجزؤها، و إنما يكون اشتراكهما في مفهوم

١. م: لم يثبت

٢. ق: مفزداً

٣. م: بل

٤. ق: و

وجوب الوجود الذي هو عرضي لها.

و على الدليل الثالث: ان كون صفة وجوب الوجود للموصوف المعين ليس لذاتها^١ ولا لأمر خارج عن خصوص الموصوف، حتى يلزم احتياج الواجب الى غيره في وجوب الوجود، بل انما هو لخصوص ذات الموصوف من دون لزوم محذور. فان قلت: يلزم أن يكون تعين مفهوم واجب الوجود لغيره الذي هو خصوص الفرد.

قلت: لا محذور فيه، لأن هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس بواجب الوجود، بل الواجب الوجود انما هو فردة و مصداقه، و هو لا يحتاج في تعيينه و وجوده الى سبب غيره.

و قس عليه الدليل الرابع أيضاً. و على الثاني نقول: يجوز أن يكون معاذ الله وجودان^٢ خاصان^٣ يكون كل منهما مخالفاً للآخر بالحقيقة، و يكون صدق الوجود المطلق عليهما صدقاً عرضياً، و يكون كل منهما واجب الوجود.

و حينئذ نقول على الدليل الأول اننا نختار الشق الأخير^٤ أيضاً، فان أردتم يكون ما به المخالفة شرطاً في وجوب الوجود كونه شرطاً في وجوب الوجود الذي هو عين الذات، فنختار كونه شرطاً، و لا يلزم انحصار واجب الوجود، لأن كلاً منهما شرط في وجوب وجوده خاص، فيلزم انحصار هذا الوجوب الوجود لا وجوب الوجود مطلقاً. و ان أردتم^٥ كونه شرطاً في وجوب الوجود المطلق الذي هو اعتباري فنختار عدم كونه شرطاً.

[و] قولكم: «فوجوب الوجود متقرر دونه»، ان أردتم به وجوب الوجود الخاص الذي هو عين ذات كل منهما، فبطلانه ظاهر. و كذا ان أردتم به وجوب الوجود

٢. كذا

١. من : لذاتها

٤. ق : الاخر

٣. كذا

٦. من : + به

٥. ق : الوجود

المطلق.

و على الدليل الثاني: انّ انقسام معني وجوب الوجود، ان أريد به انقسام وجوب الوجود الخاص، فهو ليس بمنقسم أصلاً، بل هو عين الفرد. و ان أريد به إنقسام وجوب الوجود المطلق فخارج عن القسمين اللذين ذكرهما، بل انقسام من قبيل انقسام العوارض الخارجية الى معروضاتها المتخالفة الحقيقة.

و على الدليل الثالث: انّ كون صفة وجوب الوجود لهذا، ان أريد به وجوب الوجود الخاص فنختار أنه لهذا وعين هذا، و لا يلزم انحصار وجوب الوجود المطلق فيه؛ و إن أريد به وجوب الوجود المطلق. فنختار أنه لهذا الموصوف، و لا يلزم محذور ان جوزنا كون صدق الوجود المطلق و الوجوب المطلق معلاً بذاته التي هي الوجود الخاص؛ و الوجوب الخاص؛ و ان لم يجوز فنقول: انه من قبيل الذاتيات بالنسبة اليه، فلا يحتاج الى علّة. و تفصيل هذا القول موكول الى تعليقاتنا على الشرح الجديد^٢ للتجريد^٣.

و قس عليه حال الدليل الرابع.

و اذ قد عرفت هذا فنقول أنّ هذه الايرادات يندفع بتمهيد مقدمتين:

إحديهما: انّ الأمر الذي موجودة الأشياء به - لاي معني ما هو سبب للموجودة اذ لا كلام فيه بل ما هو الموجودة [الف - ٧٤] باعتباره أي الوجود - لا يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً، بل يجب^٥ أن يكون أمراً حقيقياً متحققاً في الخارج، و قد يدعي البدهة فيه.

ثانيتهما: انّ هذا الأمر البديهي لابد أن يكون معني واحداً، إمّا بالبدهة أيضاً أو

١. ك: فالوجوب

٢. ق: - الجديد

٣. المصدر، ورق

٤. ق: ك: أحدهما

٥. ق: يجوز

٦. ق: - هذا

بالقول بأن الدلائل التي ذكرها القوم لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود^١ يدل على ذلك؛ اذ بعد ما ثبت^٢ أن الوجود الذي تنسب^٣ اليه الموجودات أمر واحد و يثبت أن ما ينتسب اليه الموجودات أمر حقيقي متحقق لا اعتباري فيثبت^٤ أن هذا الأمر الحقيقي معني واحد البتة، و هو الموجود الحقيقي بالذات؛ فما^٥ سواء^٦ إنا موجودات حقيقية - لكن باعتبار علاقة بينهما^٧ و بين هذا الأمر لا باعتبار قيام هذا الأمر بها كما هو ذوق المتألمين - أو موجودات بالمرض باعتبار أنها شؤوناته و اعتباراته على ما هو رأي الصوفية.

لا يقال: أنه بعد ما ثبت^٨ أن هذا المعني واحد أي حاجة الى برهان التوحيد؟ لأن هذا المعني الواحد هو الواجب، لأن الموجود الحقيقي هو الواجب، اذ لو لم يكن الواجب فكان في تحققه محتاجاً الى انتسابه الى أمر آخر، فلم تكن الموجودية و التحقق باعتبار الانتساب اليه فقط، بل باعتبار أمر آخر أيضاً و هو خلاف الفرض. لأننا نقول: غاية ما يثبت أن هذا المعني واحد بالمعني لا بالعدد، فيجوز أن تكون له أفراد متكررة إنا بالفصول - بأن يكون هذا المعني الحقيقي معني جنسياً - أو بالتشخصات فيكون معني نوعياً، فيحتاج الى برهان التوحيد لا بطلان هذين الاحتمالين؛ اذ لا شك أن المطلوب من التوحيد أن الواجب تعالى ذات معين ليس ذات معين آخر غيره واجب الوجود.

و بعد تمهيد هاتين المقدمتين دفع الإيرادات بالتام على طرف التمام، اذ ملخص الكلام حينئذ بعد حذف التطويلات و الزوائد أن هذا المعني الواحد الحقيقي للماهية^٩

١. ك: الموجود

٢. ص: يثبت

٣. م: ينتسب ... ينتسب

٤. ص، ك: يثبت

٥. ص، م، و: ما

٦. ق: فيما سوانا / ص، ك: سواها

٧. ق: منها

٨. ص: يثبت

٩. ص، ك: - للماهية

سواء كان معني جنسياً أو نوعياً تعينه إمّا بذاته فيلزم انحصاره في فرد و هو^١ ظاهر، و إمّا بغيره فيلزم حينئذ محذوران:

أحدهما: أن يكون الفرد المعين من الواجب الوجود محتاجاً الى غيره، و هو محال كما ذكرنا.

و ثانيها: أن يكون هذا الأمر الحقيقي في تعينه^٢ محتاجاً الى الغير، و هو ما لم يتمين لم يتحقق، فيكون في تحققه محتاجاً الى الغير، مع أن التحقق و الموجودية به و هو الموجود الحقيقي.

و لا يمكن حينئذ القول بأن هذا الغير لعله يكون عين الفرد فلا يلزم محذور، لأن الفرد إن كان عين هذا الأمر الحقيقي فكيف يكون غيراً، و إن كان غيره فلا يجوز أن يكون نسبياً لتحقيق^٣ هذا الأمر الحقيقي، اذ الموجود^٤ الحقيقي حينئذ يكون هذا الفرد لا هذا الأمر، و هو خلاف الفرض.

و بعد ما عرفت هذا يسهل^٥ لك توجيه الدلائل التي ذكرها الشيخ و دفع الایرادات المذكورات عنها كما لا يخفى هذا.

ثم أنه قد قيل بعد تقرير الدليل الأول: «و اعلم أن تتميم هذه الحجة و سائر الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات:

إحديها: أن وجوب الوجود أمر ثبوتي [ب - ٧٤] بل هو تأكيد الوجود خلافاً لصاحب^٦ المطارحات و من تبعه.

و ثانيها: أن الوجوب بالذات يمتنع^٩ أن يكون وصفاً خارجاً عن الذات لازماً.

١. ق: نفسه

١. ك: فهو

٢. ق: للموجود

٣. ق: متحقق

٣. كذا

٥. ق: فهل / م: فهل

٨. م: ثانيها

٧. ك: لصاحب

٩. ص: ممتنع

خلافاً للفخر^١ الرازي وكثير ممن وافقه.

و ثالثها: أنَّ وجوب الوجود معني واحد مشترك^٢ بين الواجبات الوجود، لو فرض - تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً - خلافاً للاشاعة حيث أنَّ الوجود عندهم مشترك لفظي.

ورابعها: أنَّ التمين أمر تبويقي زائد على الماهية المتمتعة.

وخامسها: أنَّ ما به الاشتراك^٣ غير ما به الاختلاف، خلافاً للاشراقيين في باب الأشد والأضعف.

فهذه خمس مقدمات يبتني^٤ على جميعها كل واحدة من تلك الحجج، والشيخ لم يتكلم بعد في اتقانها والنحوض فيها إلا إيماء يسيراً إلى بعضها، ومن أراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع إلى الأسفار الأربعة، فإنا قد بذلنا الجهد فيها والكذب في تحقيقها حسبما وفقنا الله تعالى وبسر لنا، حمداً له^٥ وشكر النعمة.

فعل هذا اندفع عن هذه الحجة ما^٦ ربما يقال اعتراضاً عليها تارةً باختيار أنَّ كلا من الواجبين لا يشارك الآخر في تمام الماهية ولا في بعضها، بل هذا هذا بنفسه، وذاك^٧ ذلك بنفسه، ألا أنتهيا اشتراكاً في معني عرضي هو وجوب الوجود، وهو لازم غير معتل بشيء أصلاً، وتارةً بأنَّ الوجوب في كلِّ بمعنى آخر سواء كان عين ذاته أو لازم ذاته، وتارةً بأنَّ هذه الحجة وأمثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث^٨ أريد بوجوب الوجود أو الحقيقة الواجبة أو ما يجري مجراها من الأمر المشترك بين الواجبين فرضاً تارةً المفهوم^٩ وتارةً ما صدق عليه، كما أريد في هذه الحجة بالحقيقة

١. ص، ك: للفخر

٢. ق: + و

٣. ق: + و

٤. ق: يبنى

٥. ق: حمداله

٦. ق: ك، : ما

٧. ق: ذلك ذلك

٨. ق: حتى

٩. ك: : و

في أحد شق التردد، و هو قوله: «و هذه اللواحق فإما أن تعرض^١ لحقيقة الشيء» الى آخر المعنى المشترك فيه و بالآخر و هو قوله: «و أننا أن يعرض^٢ له عن أسباب خارجة ما صدق عليه»، اذ لو أريد بالشق الأول ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه، و لو أريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة^٣، انتهى.

و لا ينبغي أن دلائل الشيخ لا يتوقف اقامها الا على المقدمة الأولى، و الثالثة من المقدمات الخمس التي ذكرها على ما بينا، و لاحاجة^٤ الى المقدمات الثلاث الأخرى، و ان كان^٥ بعد أخذ تلك المقدمات - إما بهما كما ذكره أو بعضها كما ذكرنا - يندفع الايراد الذي نقلنا عن صاحب هذا القيل على الدليل الثالث البتة من غير كلفة، فما أدري ما وجه الاستصعاب الذي نقلنا عنه في دفع هذا الايراد عن الدليل المذكور.

ثم ان هذا القائل بعد ما فسر الدليل الرابع على ما نقلنا عنه قال: «و لكن لقائل أن يقول أننا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلاثة الذي هو الشق الأول من التردد الثاني، و هو أن مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد أمر لذاته - أي لذات هو الواحد - و لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه، لجواز أن يكون غيره أيضاً يقتضي لذاته أن يكون واجب الوجود، فإن الواحد بالعموم يجوز أن تقتضيه أشياء كثيرة كلها لذواتها، كالحرارة [الف - ٧٥] يقتضيه النار لذاتها و النور لذاته و الحركة لذاتها [...]». و من ههنا نشأت الشبهة المشهورة التي تشوشت به طباع الأكثرين و تبدلت أذهانهم عن دفعها^٦، و هي أنه لم لا يجوز أن تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفان^٧ بهما^٨ الحقيقية، يكون كل منهما واجب الوجود بذاته^٩، و يكون مفهوم

١. ق. ك. : يفرض

٢. ق. ك. : يفرض

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ٣٤

٤. ك. م. : و له

٥. ق. م. : كان

٦. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ : دفعها

٧. كذا

٨. ق. : تمام

وجوب الوجود منتزعا منها مقولاً عليها قولاً عرضياً، فتكون الشركة بينها في هذا المعنى العرضي و الافتراق يصرف حقيقة كل منها. وقد سُمي بعضهم صاحب هذه الشبهة^{١٠} بافتخار الشياطين لاشتهاره بأبداء شبهة عويصة و عقده شديدة عجزت الأذكياء عن حلها.

و وجه اندفاعها: أن مفهوم واجب الوجود إما أن يكون مصداقه حمله و مطابق حمله، و منشأ انتزاعه نفس ذات كل منها من دون اعتبار حيثية أخرى^{١١} كانت، أو لا يكون كذلك، و كلا الاحتمالين ممتنع^{١٢}.

أما الثاني: فلأنه يلزم كونه ممكناً، اذ لا نفي بالممكن أن ما لا يكون في حد نفسه موجوداً و واجباً، بل بسبب أمر عارض أو مبدء خارج.

و أما الأول: فلأن المعنى الواحد لا يمكن أن يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي، فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرة الذاتية الى الماهيات، كنسبة الانسانية الى الانسان و الحيوانية الى الحيوان، حيث انتهما منتزعة من نفس تلك الماهيات بدون صفة أخرى أو اعتبار آخر، فالضرورة قاضية بأن الانسانية مثلاً لا يمكن أن تنتزع من أنواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي، بل لابد أن تنتزع من أمر هو في حد نفسه انسان، وكذا مثل الحيوانية لا يمكن أن تنتزع من^{١٣} مختلفات الحقائق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي، بل لابد أن يكون المنتزع منه لها أمر أو في حد ذاته حيوان و ان كان مشتملاً على شيء آخر. و هكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقته فلا بد أن تكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود، و ذاته نفس واجب الوجود، لاشيء آخر غير واجب

٩. ق. : بذاته

١٠. الشبهة منسوبة الى ابن كمرنة مع أنه تعرض لدفعها في كتابه الكاشف.

١١. م. : + اية حيثية

١٢. فح : من دفع

١٣. ك. : + انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي لا من

الوجود يلزمه وجوب الوجود أو واجب الوجود. فظهر وبيّن^١ أن وجوب الوجود لا يمكن أن يكون من الأعراض اللازمة لأشياء لها ماهية^٢ غير معني واجب الوجود. قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات النجاة: «أن وجوب الوجود [١]: إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما يقول للشيء أنه مبدأ، فتكون لذلك الشيء ذات و ماهية، ثم يكون المبدأ لازماً لتلك الذات، كما أن امكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان، مثل أنه جسم أو بياض أو لون، ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلياً في حقيقته.

[٢]: و إما أن يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود، أو يكون نفس (ب - ٧٥) وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية^٣ له.

فنقول أولاً: لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهيات، فإن تلك الماهية حينئذ يكون سبباً لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متعلقاً بغيره، فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته. ثم مع ذلك فإن وجوب الوجود من المعلوم أنه إذا لم يكن داخلياً في ماهية شيء - بل كان الشيء كائنسان أو شجر أو سماء أو ماء أو غير ذلك مما قد علمت أن الوجود وجوبه غير داخل في ماهيته - كان لازماً له^٤، كالحاصة والعرض العام، لا كالجنس والفصل^٥. وإذا كان لازماً كان تابعاً غير متقدم، والتابع معلول^٦، فكان وجوب الوجود معلولاً. فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد أخذناه^٧ بالذات.

فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلياً في الماهية أو ماهيته، فان كان^٨ ماهيته عاد الى أن النوعية واحدة، وان كان داخلياً في الماهية فتلك الماهية إما

٢. ك. + : اى

٤. ق. : له

٦. ق. : معلولاً

٨. كذا

١. ص : نبين

٣. ص : ذاتية

٥. ق. : والفصل

٧. ق. : احده

أن تكون بعينها لكليهما، فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وقد أبطلنا هذا؛ أو تكون لكل منهما ماهية. فان لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما لا في موضوع و هو معنى الجوهريّة القول عليها بالسوية، و ليس لأحدهما أولاً و للثاني آخرًا، فكذلك هو جنس لها، فان لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع، فيكون ليس بواجب الوجود و إن اشتركا في شيء؛ ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة تتم به ماهيته و يكون داخلاً فيها، فيكون كل واحد منهما ينقسم بالقول؛ و قد قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول، فليس و لا واحد منهما واجب الوجود، انتهى كلامه في النجاة^١ و سيأتي في المقالة الثامنة من هذا الفن أيضاً شبه ما ذكره هناك.

فقد ظهر و تبين أن احتمال كون وجوب الوجود عرضاً عائناً لأنواع هي واجبات الوجود بذواتها^٢ احتمال ساقط كما ذكر و أكثر المتأخرين لعدم إيمانهم في هذا المقام و قلّة تبعهم لكتب الشيخ و التدبر في أقواله استصعبوا تلك الشبهة و تنبّطوا^٣ عن دفعها، أعادنا الله عن القصور و التقصير في درك هذا المقال، على أن لنا بفضل الله و حسن توفيقه و عصمته برهاناً خاصاً عرشياً محفوظاً عن من^٤ شياطين الأوهام^٥ محكماً في وثاقته^٦ و انتظامه^٧ عن الخلل و القصور و الانسلاخ^٨، مذكور في كتبنا كالأسفار الأربعة و المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبية و الحكمة العرشية^٩، انتهى كلامه.

و هي هنا أبحاث:

١ راجع النجاة / ٢٣٠ ط: مصر مع اختلاف يسير.

٢ و بدانها

٣ ق: سطوا / تنبّطوا: نمولوا

٤ م: مس

٥ ق: الأوهام

٦ ق: ديانته

٧ ك: نظامه

٨ ق: الاسلام

٩ راجع: تعليق الهيات الشفاء، / ٣٥-٣٦، الأسفار ج ٥٨/٦، المبدأ و المعاد / ٥٥، الشواهد الربوبية / ٣٧ و

الحكمة العرشية / ٢٢٢.

أحدها: أن ما ذكره من اختيار الشق الثاني إنما هو بناء على تفسيره، و جعله الضمير في قول الشيخ «لذاته» راجعاً الى الفرد دون نفس وجوب الوجود على ما ذكرنا. و أما على ما ذكرنا، فالإيراد باختيار الشق الثالث، و التردد في الغير بأنه نفس الفرد أو غيره على ما ظهر مما ذكرنا في تقرير الإيراد.

و ثانيها: أن لحل هذه الشبهة طريقين مشهورين:

الأول: أنه لا يمكن أن ينتزع أمر واحد من أمرين متخالفين بالحقيقة رأساً، بل لابد في^٢ انتزاع أمر من أمرين (الف - ٧٦) من اشتراكهما في ذاتي، و بهذا القدر تندفع الشبهة المذكورة قطعاً، و لا يحتاج الى كون وجوب الوجود نفس واجب الوجود، اذ على تقدير كونه خارجاً عنه لازماً له أيضاً تندفع الشبهة، و هو ظاهر.

الثاني: أن وجوب الوجود أمر حقيقي و أنه معني واحد على ما بينا سابقاً من تمهيد المقدمتين، و ظاهر أنه على هذا أيضاً لا حاجة الى الطريق الأول، اذ على هذا تندفع الشبهة ضرورة، سواء قيل انه يمكن انتزاع أمر من أمرين ليس بينهما مشترك ذاتي، أو لا. و هذا القائل كأنه خلط بين الطريقين، اذ ما ذكره أولاً من أن المعني الواحد لا يمكن أن يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي ناظر الى الطريق الأول. و نقله^٣: ما نقله من النجاة و أواخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني.

و بالجملة نقول: بعد ما ذكر هذا القائل أن هذه الدلائل جميعها يستوقف على خمس مقدمات فلا يخلو إما أن تكون دفعة لهذه الشبهة المشهورة بما ذكره إما بناء على زعم أن بعد المقدمات المذكورة يحتاج دفعها الى ما ذكره أو أن ما ذكره اثبات لبعض تلك المقدمات، و الأول ظاهر البطلان؛ اذ بعد تلك المقدمات بل اثنتين منها تندفع

١. في: ثانيهما

٢. في: ك: لمي

٣. كذا / بعض النسخ: نقول

الشبهة قطعاً على ما أشرنا اليه غير مئة، و لا حاجة في دفعها الى أمر آخر. و على الثاني نقول: من البين أنه لا مدخل في اثبات المقدمات المذكورة للقول بأن المعنى الواحد لا يمكن أن يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي.

و لو قيل: لعلّه تنزّل عن دفع الشبهة بالمقدمات التي ذكرها و أراد أن يدفعها بوجه آخر هو الطريق الأوّل الذي ذكرته من الطريقين المشهورين، لكن بعد اثبات المقدّمة التي بناء هذا الطريق عليه الخبر كلامه الى لزوم كون وجوب الوجود عين الواجب و نقل كلام النجاة أيضاً بهذا التقريب - فنقول هذا مع كونه خلاف ظاهر السياق، يرد عليه أنّ محصل ما ذكر من الدليل على هذه المقدّمة ليس إلا أنّ وجوب الوجود على تقدير كونه منتزعا من نفس الذات بدون اعتبار أمر آخر تكون نسبته نسبة الذاتيات، و كما لا يمكن انتزاع الذاتيات من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي كذلك لا يمكن انتزاع وجوب الوجود من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي، و هذا هو الذي ذكره من أوّل الدليل الى قوله: «بل لا بدّ أن ينتزع» الى آخره، و سواء كان هذا صحيحاً أو لا حقّ نعود الى تحقيقه و تنقيحه ان شاء الله لا يصحّ قوله: «بل لا بدّ أن ينتزع» الى آخره، لأنّه ان أراد أنّ خصوص الانسانية و الحيوانية لا يمكن انتزاعه ممّا ليس انساناً أو حيواناً، فهو ظاهر؛ اذ هما من الذاتيات، لكنّه غير مجد، اذ لم يثبت بعد أنّ وجوب الوجود من الذاتيات، و ان أراد أنّ ما هو بمنزلة أيضاً في انتزاعه من نفس الذات^١ لا بدّ أن يكون نفس الذات [ب - ٧٦] فهو ممنوع، لا بدّ له من دليل. كيف و على هذا يلزم أن لا يمكن انتزاع شيء من نفس الذات خارج عنها و هو بظاهر قطعاً؟ اذ لو انتزع عنها فإمّا أن يكون من نفس الذات بذاتها، فيكون حاله

١. ص: نسبة نسبته

٢. ق: بل لا بدّ

٣. ص: + و سواء كان هذا

٤. ص: الذاتيات

حال وجوب الوجود، و تكون نسبته نسبة الذاتيات، فيجب على ما ذكره أن يكون من الذاتيات، وإما أن يكون منتزعا عنها باعتبار، فنقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما ينتزع من نفس الذات بذاته لضرورة بطلان التسلسل، فتثبت!

و ثالثها: أن فيما نقله من النجاة وجوهاً من الابراد، منها: أن قوله: «أو يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية» ليس قبحاً^١ بشقيه^٢ السابقين، ألا أن يتكلف و يحمل الشق الثاني على كون وجوب الوجود معني شخصياً يكون نفس ذات واجب الوجود.

و منها: أن قوله: «فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته»، يرد عليه أنه لا محذور فيه، اذ لعل هذا الأمر يكون أمراً اعتبارياً لازماً لذات^٣ الواجب بذاته، ألا أن يبي^٤ الكلام على ما ذكرنا سابقاً من أن البدئية حاكمة بأن الوجود الذي يكون موجودة الاشياء باعتباره لا بد أن يكون أمراً حقيقياً متأصلاً، و هو المراد بوجوب الوجود.

و أنت خبر بأن بعد ثبوت تلك المقدمة و ضمّ المقدمة^٥ الأخرى اليها من كونه واحداً بالمعني بدئية يثبت كثير من المطالب من التوحيد، و عينية الوجود للواجب، و عدم كونه ذا ماهية كلية، و كون تشخصه بذاته، و عدم امكان ادراكه بالعلم الحسولي، من دون حاجة الى تلك التطويلات التي يرتكبها الشيخ من دون فائدة يعتد بها.

و منها أن قوله: «ثم مع ذلك» الى آخره، ليس إلا اعادة وجهه^٦ السابق^٧ كما لا يخفى.

و منها أن قوله: «فان كان^٨ ماهيته عاد الى أن النوعية واحدة» ممنوع. لجواز أن

١. في: لهما

٣. ك: بالذات

٥. ص: و ضمّ المقدمة

٧. ك: السابق

٢. في: شعبة

٤. في: معنى

٦. في: وجه

٨. كذا

يكون وجوب الوجود نوعان مختلفان بأن يكون واجبان تكون حقيقة كلّ منهما^١ وجوداً ووجوباً خاصاً مخالفاً للآخر بالحقيقة، ألا أن يتمسك بما ذكرنا من كون الوجود الحقيقي معني واحداً بالبدئية. وقد عرفت أن بعد أخذ هذه المقدمة والمقدمة الأولى لاجابة الى شيء آخر.

ومنها: أن قوله: «فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وقد أبطلنا هذا»، فيه أن ما لزم ههنا أن يكون نوعاً من مفهوم وجوب الوجود مشتركاً فيه، وما أبطله هو كون مفهوم وجوب الوجود نوعاً مشتركاً فيه، وأين أحدهما من الآخر؟
ومنها^٢ أن تردده بقوله: «فان لم يشتركا في شيء» قبيح؛ لأنّته فرض أن وجوب الوجود داخل في الماهية، وقد أخذ أيضاً وحده هذا المعني، كما ظهر من كلامه، فكيف يمكن أن لا يشتركا في شيء؟ ومع قطع النظر من فرض الدخول أيضاً لا يمكن هذا الشقّ بعد أخذه وحده هذا المعني، لكن الأمر فيه سهل، اذ كثيراً ما تعرّض الشيخ للأقسام البدئية البطلان، سواء كان بطلانه (الف - ٧٧) لكونه خلاف الفرض الذي فرضه أو لأمر آخر، ويقطع النظر عن بداهة بطلانه ويتكلّم عليه و يبطله بوجه أو وجوه أخرى. لكن لا يخفى أن هذا حسن اذا كان في هذا التطويل فائدة يعتدّ بها، والشيخ لعلّه لا ينظر الى ذلك و ههنا كذلك، اذ ظاهر أن بعد فرض وجوب الوجود داخلاً في الماهية و كونه معني واحداً مشتركاً فيه يلزم انقسام الواجبين بالقول - أي تركبها لزوماً بيناً - ولا يحصل أصلاً للترديد الذي ذكره سوى تكثير السواد وتشويش الفؤاد، اذ^٣ كثيراً ما يحتلج بالبال ان لعلّ له قصداً صحيحاً و منظوراً في هذا و يتفكر كثيراً بطلب ذلك مرّة و مرتين، ثم يرجع بخفي حين هذا.
ولا بدّ حينئذ أن نرجع الى تحقيق الحال في هذه المسألة العظيمة و بيان حال

١. ك: ههنا

٢. ص: ك: - ان قوله فيكون ... ههنا

٣. ق: و

الطريقين اللذين يدفع بها الايرادات. فنقول: أما المقدمة القائلة بأنّ أمراً واحداً لا يمكن أن ينتزع من أمرين مختلفين بالحقيقة رأساً فليست ببيّنة ولا ميّنة^١، ودعوى البداة فيها غير مسموعة، و ينتقض أيضاً بانتزاع الوجود المطلق من حصص الوجود أو أفراده التي في الممكنات، ومن ذات الواجب تعالى على ما هو رأي الحكماء من أنّ ذاته تعالى عين الوجود الخاص القائم بذاته والوجود المطلق عرضي له منتزع منه.

و أما المقدّمتان الأخريان^٢ اللتان ذكرناهما في الطريقة الأخرى فالثانية منها كأنه لاشك فيها، إذ ظاهر أنّ الوجود الذي تكون الموجودية باعتباره أمر واحد، سواء كان اعتبارياً أو حقيقياً. وأما الأولى فأمرها مشكل جداً، إذ لو بنى الأمر على طريقة ذوق المتألهين يرد الاشكال من حيث انّه لاشك أنّ لنا مفهوماً بديهياً متصوراً يكون أعرف^٣ من جميع التصوّرات، فهذا المفهوم البديهي أي شيء^٤ أهو أمر الوجود الحقيقي الذي يقولون أنّه عين ذات الواجب تعالى والممكنات موجودة بعلاقة بينها وبينه أو هو وجه له؟ وعلى الأوّل يلزم كون كنه الواجب معلوماً لكلّ أحد، مع أنّه لم يقل به أحد. وأيضاً من البين أنّ هذا الأمر البديهي له الاختصاص الناعت بالنسبة الى الممكنات وتكون صفة لها، فلا يجوز أن يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب.

وعلى الثاني نقول: أنّ الوجه إذا كان صفة، لا بدّ أن يكون ذو الوجه أيضاً كذلك، وهو بظاهر.

ولو قيل: انّه ليس كنهه ولا وجهه، فيثبت^٥ أنّ ما هو الموجودية باعتباره ليس هو عين ذات الواجب تعالى. وأما أنّه هل هو أمر حقيقي أو اعتباري ممّا لا مدخل له

٢. ق: الاخيرتان

٤. ق: م، ابش

١. ق: بين ولا مبين

٣. ص: ك + الاشكال

٥. ص: فثبت

في هذا المقام، مع أنَّ الظاهر أيضاً أنه اعتباري، إذ على تقدير حقيقته فالماهية أيضاً كذلك، إذ الماهية أمر اعتباري.

و الأول باطل بالضرورة، إذ الضرورة قاضية بأن ليس في زيد مثلاً أصران حقيقيان متحققان، و أيضاً إذا كانت الماهية^١ متحققة و [ب - ٧٧] الوجود أمراً آخر حقيقياً منضماً إليها يعلم بديهية أنَّ لها التحقق بدون ذلك الأمر، فيعتبر فيها وجود آخر و هكذا.

و كذا الثاني، إذ يعلم بديهية أنَّ هذا الأمر صفة للماهية، و لو بنى الأمر على طريقة الصوفية فكذلك أيضاً، إذ هذا الأمر البديهي الذي نعبده صفة للأشياء لا يمكن أن يكون عين ذات الواجب، و إذا لم يكن عينه و ظاهر أنَّ الموجودية باعتبارها^٢ فلا تكون الموجودية^٣ باعتبار ذاته تعالى.

و المحاصل: أنَّ دعوى أنَّ الموجودية لابد أن يكون باعتبار أمر حقيقي ممنوعة، لم لا يجوز أن يكون باعتبار أمر اعتباري مشترك بين الموجودات؟ نعم سبب الموجودية لابد أن يكون أمراً حقيقياً، و لا نزاع فيه و لا نفع له في المقام كما لا يخفى. فان قلت: فعلى هذا كيف يثبت هذا المطلب الجليل.

قلت: اثبات هذا المطلب تكفيه الدلائل الثقلية، إذ اثباته بها لا يستلزم دوراً؛ لأنَّ اثبات الواجب تعالى و علمه و قدرته و صدقه و اثبات النبوة ليس شيء منها موقوفاً على توحيد الواجب تعالى، و بعد اثباتها يثبت التوحيد بالدلائل الثقلية التي شحنت بها الكتاب و السنة، بل هو من ضروريات الدين على أنَّ الدلائل العقلية التي في القرآن و الحديث مثل قوله تعالى: ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾^٤ و نظائره لو فرض أنها لم يكن برهاناً، فلاشك أنها يفعل في اقناع النفس ما لا يفعل البراهين التي

١. ق : الماهية

٢. ك : باعتبار

٣. ك : للموجودية

٤. ك : إلا الله

للحكماء. و بالجمللة الأمر واضح بحمد الله تعالى من دون ريبة و لو كره المشركون^١، تعالى الله عما يقول الظالمون.

[٦/٤٧] قوله: فإذا واجب الوجود واحد بالكلمة^٢.

الواحد بالكلمة في اصطلاحهم الواحد بالوحدة النوعية، أي النوع الواحد. و يقولون له: الواحد بالكلمة باعتبار أن شرح اسمه ليس لأفراد متخالفة بالحقيقة، بل لأفراد متخالفة بالوجود و العدد، بخلاف المعنى الجنسي. و الواجب تعالى و ان كان ليس^٣ له ماهية نوعية و كذا مفهوم واجب الوجود الحقيقي أيضاً ليست^٤ ماهية نوعية على ما عرفت، لكن لما كان يصدق عليه أن ليس شرح اسمه لأفراد متخالفة بالحقيقة أطلق عليه الشيخ الواحد بالكلمة.

[٦/٤٧] قوله: و واحد بالعدد.

أي بالشخص، يعني أنه ليس واجب الوجود معنى نوعياً يكون تحته اشخاص، بل يكون تحته شخص واحد، بل ليس هذا المعنى معنى نوعياً يكون تحته شخص واحد، بل هو معنى شخصي متشخص بذاته على ما مرّ مشروحاً.

[٧/٤٧] قوله: بل معني شرح اسمه له فقط.

هذا ناظر الى كونه واحداً بالكلمة.

١. القياس من كريمة التوبة / ٣٣ و غيرها.

٢. في المصدر: بالكلمة

٣. كذا

٤. كذا

[٨/٤٧] قوله: و وجود [ه] غير مشترك فيه.

هذا ناظر الى كونه واحداً بالعدد، والمراد بالوجود الحقيقة المختصة. والمعنى النوعي اذا تكرر^١ أفرادها كان ما هو تمام حقيقة كل فرد مشتركاً فيه، فعدم الاشتراك فيه يوجب الانحصار في الفرد، والواجب تعالى وان لم تكن له حقيقة كلية لكن يصدق عليه أن حقيقته لاتعدا، وهو ظاهر.

و يمكن أن يكون [الف - ٧٨] كلا الفقرتين ناظرًا الى الوحدة بالعدد؛ لأن النوع اذا كان منحصراً في فرد يصدق على ذلك الفرد أن شرح اسمه - أي ما هو تمام ماهية له فقط و - لا يشاركه فيه غيره، وقس عليه ما هو بمنزلة النوع المنحصر في الفرد كما فيما نحن فيه؟ ولعل هذا التوجيه أظهر كما لا يخفى.

[١٦/٤٧] قوله: والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة.

أي كما أن الذي يجب وجوده لادائماً غير بسيط الحقيقة - لأن له مادة و صورة - كذلك الذي يجب وجوده دائماً غير بسيط الحقيقة.

و أنت خير بأن الذي يجب وجوده لادائماً لا يجب أن يكون غير بسيط الحقيقة مطلقاً، نعم المركب الذي يحدث من المادة و الصورة كذلك، و أمّا الصورة فقط فلا؛ إلا أن يكون مراده بعدم بساطة الحقيقة أعم من أن يكون مركباً من شيء أو متعلقاً بشيء.

[١٦/٤٧] قوله: لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من^٢ غيره، وهو

حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.

ظاهر السياق أنّ المراد بما بالذات الامكان، و بما بالغير الوجوب أو الوجود. و حينئذ لا يرد عليه أنّهما لا يدخلان في هوية الممكن، فلا يلزم من حصولهما في الممكن تركيبه.

و يمكن أن يكون المراد بما بالذات الماهية، و بما بالغير الوجود و هذا أيضاً غير نافع في دفع الایراد، اذ الوجود غير داخل في الذات. و لعلّ مراده بالتركيب ليس أزيد من كون الممكن له ماهية و وجود، بخلافه تعالى فإن وجوده عين ماهيته.

[١٨/٤٧] قوله: تعزى عن ملايسة ما بالقوة والامكان.
كانته تفسير لما بالقوة.

[١٨/٤٧] قوله: و هو الفرد و غيره زوج تركيبى.
قد عرفت الحال فيه.

[الفصل الثامن]

[في بيان الحق والصدق، والذب

عن أول الأقاويل في المقدمات الحقّة]

[٣/٤٨] قوله؛ والذبّ عن أول الاوائل^١.

أي الدفع عنه يعني دفع الشك والشبهة^٢.

[١٤/٤٨] قوله؛ وأول كلّ الأقاويل الصادقة الذي ينتهي اليه كلّ شيء في التحليل

لاشكّ أنّ هذه المقدمة - أي أنّ السلب و الأيجاب لا يجتمعان و لا يرتفعان - أجلى البديهيّات، و لا يمكن أن يبرهن عليها، اذ كلّ ما يجعل برهاناً عليها فهو أخفى منها. و أمّا أنّ كلّ بديهي فهو ينتهي اليها بالفعل أو بالقوة كما يستتوّه في ارجاع البديهيّات الأولية اليها - مثل قولهم: «أنّ الكلّ أعظم من جزئه» متفرّع على أنّ زيادة الكلّ على جزئه اذا لم تكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين، و اذ هي موجودة مع المزيد عليه لجموعها أعظم؛ اذ لا يفهم من الأعظم الا ذلك - فلا يخلو عن تكلف، و الحقّ الاكتفاء بما ذكرنا.

و قد قيل في هذا المقام مستدلاً على أنه لا يمكن إقامة البرهان على هذه المقدمة: «أنّ الذي يستدلّ به على شيء فهو الذي يستدلّ بثبوتّه على ثبوت شيء» و بانتفائه على انتفاء شيء، فلو جوزنا الخلوّ عن الثبوت و الانتفاء لم نؤمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الثبوت و الانتفاء يستقدير خلوّه عنها لا تبقي دلالة على ذلك المدلول [ب - ٧٨] فإذا كلّ ما دلّ على ثبوت هذه القضية لا يدلّ عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية. و ما كان كذلك لا يمكن اثباته إلا بالبيان الدوري، و هو باطل.

و أيضاً فالدليل الدالّ على أنها لا يجتمعان لا بدّ و أن يعرف منه أولاً أنّ كونه دليلاً على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلاً عليه، إذ لو جاز ذلك لم تكن إقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعاً من لاستحالته، و مع هذا الاحتمال لا يدلّ على المقصود. و اذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها، فلو بينّا ثبوتها بقضية أخرى لزم الدور، و هو محال. فثبت^١ أنّ هذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها^٢، انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ تجويز الخلوّ عن الثبوت و الانتفاء لا يستلزم أن لا يؤمن في ذلك الدليل من الخلوّ عنها^٣، إذ يجوز أن يعلم قطعاً أنّ خصوص هذا الدليل ثابت غير منتفٍ، و هو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «إلا بعد ثبوت هذه القضية» غير مستحسن، إذ توقف الدلالة على ثبوت هذه القضية لا يستلزم الدور، فالأولى إبدال الثبوت بالاثبات، و كذا الحال في قوله بعد ذلك: «موقوفة على ثبوتها».

و أمّا ثالثاً فلأنّ قوله: «لا بدّ و أن يعرف منه» الى آخره ممنوع، إذ يكفي أن يعلم

قطعاً أن هذا الدليل دليل على هذه المقدمة، وليس^١ أن لا يكون دليلاً عليها. والأولى أن يقال: إن إقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها ليس بنافع، إذ يجوز أن يكون دليل آخر على لاستحالتها. وظاهر أنه لا يمكن أن يحصل القطع بعدمه إلا بعد أن يعلم أنه لا يجتمعان، فإذا قام الدليل على استحالتها لا يمكن أن يقوم دليل آخر على لاستحالتها. ودعوى أنه لعله يعلم من طريق آخر مكابرة.

[١٦/٤٨] قوله: هو أنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب.
كانته اكتفى به اختصاراً، والآ فليس هذا أظهر من أنها لا يجتمعان، على أن بعد ذلك يبين عدم الارتفاع بعدم الاجتماع.

[٩/٥١] قوله: الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً.
هذا مشعر^٢ بصحة عقيدته.

[١١/٥١] قوله: فهذا يزيل شغل قلبه.
و في بعض النسخ: «فهذا». و على هذا الضمير المستتر في «يزيل» راجع الى المتحير أو يكون على صيغة المتكلم مع الغير.

[١٢/٥١] قوله: ثم يعرفه فيقول
هذا تنبيه وارشاد للمتحير بعد حل شكوكه و شبهه على أن النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان.

[١٤/٥١] قوله: وناقض الحال في نفسه، وليس الكلام معه، هذا الضرب من الكلام.

قيل: «لأن منشأ تحيّر إذا كان أشياء مما سبق من تخالف آراء الفضلاء، و غير ذلك من الوجوه، فلاحالة كان فاهماً لمدلولات بعض الأقوال، فعلى هذا ينبغي^١ الكلام معه بنحو آخر لاعلى النمط العلمي»،^٢ انتهى.

[٤/٥٢] قوله: فالاسم مشترك.

أي بالاشتراك اللفظي.

[٨/٥٢] قوله: فان كان الانسان يدلّ على اللانسان

لا يخفى ان الظاهر أنّ مقصود الشيخ من هذا التنبيه و التعريف للمتحيّر أن يثبت عليه - من طريق فهم المعاني من الألفاظ - أنّ بين الأشياء في الواقع تميّزاً و مغايرة، و ما [الف - ٧٩] يكون شيئاً ليس شيئاً آخر، و ليس كلّ شيء كلّ شيء.

أنت خير بأن أثبات التميّز بينها باعتبار فهم المعاني من الألفاظ قد تمّ بما ذكره قبل ذلك القول، اذ قد ثبت الانسان يفهم منه شيء خاصّ و لا يفهم منه غيره، و لا حاجة بعد ذلك الى هذا القول. على أنّ هذا القول ليس بمستقيم هيئاً، اذ الظاهر منه أنه يستدلّ على أن الانسان لا يدلّ على اللانسان، و الآ لزم أن يكون جميع الأشياء شيئاً واحداً، و هو محال.

و فيه أنه لو كان استحالة هذا ظاهرة و كان بناء الكلام عليها فأي حاجة الى توسيط الألفاظ و التمسك بفهم المعاني منها؟ على أنه يلزم الدور حينئذ في البيان؛ اذ قد عرفت أن المقصود اثبات الامتياز بين الأشياء في الواقع بفهم بعض المعاني دون

غيره من بعض الألفاظ مثلاً، فلو كان اثبات هذا الفهم بامتيياز الأشياء كان دوراً.
و القول بأن مثل هذا في التنبيهات مما لا محذور فيه، فيه أن الفرض أن مثل هذا
التنبيه مما لا يجدي بظائل أصلاً، اذ ليس مما يقرب المقصود و يوضحه، بل لا يزداد إلا
الحيرة على حيرة المتحير المسكين؛ فتثبت^١ و لاتكن من الغافلين!

[٣/٥٣] قوله: فالانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان ابيض

فيه أن مفهوم الأبيض و اللاأبيض - اذا لم يكونا متميزين - فغاية ما يلزم منه أن
يكون كل ما يفهم من الأبيض يفهم من لأبيض، فيلزم أن يكون الانسان المتميز عن
الانسان مفهوماً منها جميعاً، و كذا الانسان المتميز عن الانسان، و لا يلزم أن يكون
الانسان و الانسان واحداً.

و الجواب أن المراد أن^٢ الأبيض و اللاأبيض اذا لم يتميز المفهوم منها و كان كل
شيء يفهم من الأبيض فهو بعينه الشيء الذي يفهم من اللاأبيض، بمعنى أن يكون كل
ما يفهم من الأبيض يكون كل ما يفهم من^٣ اللاأبيض. و حينئذ لزوم ما ذكره الشيخ
ظاهر.

لكن لا يخفى أنه على هذا لاحاجة الى توسيط اللاأبيض في الدليل، اذ يكفي أن
يقال أن الانسان اذا كان المفهوم منه متميزاً عن مفهوم الانسان فهل الأبيض أيضاً
كذلك، أولاً؟ فان كان كذلك، فهو المطلوب. و ان لم يكن كذلك بل كان يفهم منه جميع
الاشياء، و^٤ يكون كل ما يفهم منه شيئاً واحداً يلزم أن يكون الانسان و الانسان
واحداً، و هو خلاف الفرض؛ لأن الانسان و الانسان جميعاً يفهم منه، و المفروض
أن كل ما يفهم منه لامتيياز فيه. و لو قيل: ان الانسان مثلاً لعله يفهم منه^٥ فقط، فهو

١. ك: - أن

١. في: فثبت

٢. في: أو

٣. ص: عن

٤. ص: - جميع الاشياء ... منه.

قول بأنه لا يفهم منه جميع الأشياء و يكون التميّز بينه و بين اللأبيض حاصلًا.
و الحاصل أن المدعى ظاهرًا^١ لا يحتمل مثل هذه المناقشات، لكن الفرض^٢ أن
كلمات الشيخ ليس فيه كثير نفع، بل المدعى أظهر منها^٣ كثيراً [ب - ٧٩].

[٧/٥٣] قوله: لا يجتمعان و لا يصدقان معاً.

الظاهر أن المراد بالأوّل النقيضان المفردان، و بالثاني النقيضان. و كذا قوله:
«لا يرتفعان و لا يكذبان معاً».

و قيل: «الفرق بين القولين فيها أن الأوّل بحسب الحمل بالاشتقاق، و يقال له
وجود شيء، و الثاني: بحسب الحمل المتواطئ، و يقال له حمل على. فاجتماع البياض و
اللابياض في موضوع واحد ممتنع، و كذا صدق الأبيض و اللأبيض على ذات واحدة.
و كذلك ارتفاع البياض و اللابياض عن موضوع واحد، و كذب الأبيض و اللأبيض
عليه محال»^٤ انتهى. و كان ما ذكرنا أظهر.

[٩/٥٣] قوله: فيكون قد اجتمع الشيء

فيه أن سلب الانسان لا يستلزم صدق اللانسان حقّ يلزم صدق اللانسان و
اللانسان، اذ ليس الكلام إلا في أن ارتفاع الانسان و اللانسان جائز أم لا؟ فكيف
يسلم أن الانسان اذا تفع يصدق اللانسان؟

قيل في هذا المقام: «لو جاز ارتفاع المتقابلين و كذبيها لجاز اجتماعها و صدقها،
لأنه اذا ارتفع عن شيء الانسان و اللانسان فقد اجتمع فيه اللانسان و اللانسان،
و هما أيضاً متقابلان، و قد تبه على بطلان اجتماعها، و كذا الكلام في أن كذبيها معاً

٢. ق: ظاهر العرض

٤. تعلية الهيات الشفاء / ٤١

١. ق: ظاهر

٣. ص: + و ابلغ

٥. بعض النسخ: كونهما

يوجب صدقها معاً»^١ انتهى.

وقد عرفت ما فيه. وأيضاً فيه أن قوله وكذا الكلام مما لا دخل له بالمقام أصلاً، وكأنه على سبيل الاستطراد.

[١١/٥٣] قوله: وبحل^٢ الشبه المتقابلة.

جاءَ وجرور متعلق بقوله: «يمكننا».

[١٧/٥٣] قوله: وعلى الفيلسوف [الأول] أن يذب عنه.

لما ذكر سابقاً من أن هذا من عوارض الوجود بما هو موجود، فيجب على الفيلسوف الأول تصحيحه والذب عنه.

[١٧/٥٣] قوله: تنفع في البراهين.

قيل: «و انشا قال: «و مبادي البراهين تنفع في البراهين» مع أنها جزؤها ألقي لا بد منها، نظراً الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجّة منها. وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الأعراض الذاتية لموضوعات تلك الأعراض»^٣ انتهى.

[١٨/٥٣] قوله: لموضوعاتها.

الضمير راجع الى «الأعراض الذاتية».

[١٨/٥٣] قوله: لكن معرفة جوهر الموضوعات

مراده أنته قد قلنا: أن هذا العلم يتكلم في مبادي البرهان الذي ينفع في معرفة الأعراض الذاتية للموضوعات، لكن على ذمة هذا العلم أيضاً أن يحصل جوهر الموضوعات التي كان يعرف فيها سلف من الفنون بالحد فقط. فعلى هذا يلزم أن يكون لهذا العلم الواحد أن يتكلم في الأمرين جميعاً، أحدهما: مبادي البراهين، والآخر: جوهر الموضوعات. وهذا تمهيد للشك^١ الذي سنذكره. وبما قرّرنا ظهر معنى الاستدراك الذي في كلمة «لكن» من دون تكلف.

وقد قيل في هذا المقام: «صحة هذا الاستثناء بأن شأن^٢ البراهين ليس ولا يكون إلا اثبات الأعراض الذاتية لموضوعاتها، لاثبات تلك الموضوعات؛ فيفتقر في معرفتها على الحدود والتصورات دون الاثبات والتصديق، فيلزم أن لا سبيل إلى اثبات شيء من الموضوعات؛ فاستثني من هذا الحكم الكلّي السلبى، أعني قولنا: ليس [الف - ٨٠] شيء من البراهين اثبات الموضوعات حكماً إيجابياً جزئياً، وهو مفاد قوله: «لكن معرفة جوهر الموضوعات» بمعنى براهين العلم الأعلى، كما تثبت الأعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات، فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية بالحدود فقط دون الاثبات، فعلى صاحب هذا العلم أن يحصل وجودها والتصديق بانيتهما»^٣ انتهى.

وبما ذكرنا من التوجيه الظاهر لاجابة الى ارتكاب هذا الوجه البعيد، مع أن حاصل ما ذكره سيحىء في طي الشك الذي أورده الشيخ، فلا وجه لادراجه في ضمن هذا الكلام، فافهم!

[٣/٥٤] قوله: لكن قد تشكك على هذا أنته ان تكلم في^١ هذا

و في بعض النسخ: «فيها» والصحيح هو الأول. و «هذا» [١]: إنا إشارة الى جوهر الموضوعات و «تكلم» على صيغة المعلوم من الماضي أو المضارع، و فاعله^٢ الضمير المستتر الراجع الى^٣ «هذا العلم، أو^٤ على صيغة المجهول و يكون الجاز و الجور قائماً مقام الفاعل. [٢]: و إنا إشارة الى هذا العلم، و يكون «تكلم» على صيغة المجهول مستنداً الى الجاز و الجور، و المراد: التكلّم في جوهر الموضوعات أيضاً. و أمّا^٥ على النسخة الأخرى فلم يظهر لضمير «فيها» مرجع سوى الأمرين المذكورين، و هو غير مستقيم كما لا يخفى.

و الضمير في قوله^٦: «و أن تكلم فيها في التصديق» راجع الى الموضوعات. و في بعض النسخ فيه أيضاً «فيها»، و قد عرفت حاله هذا. ثم حاصل الاشكال و الشك أن هذا العلم [١]: إن تكلم في الموضوعات السالفة - على سبيل التحديد والتصوير - فهو الذي قد تكلم فيه صاحب العلوم الجزئية السالفة، كما أشار اليه أن تلك الموضوعات قد عرفت فيما سلف بالحدّة؛ فأني حاجة الى اعادة الكلام ثانياً في هذا الفن؟ [٢]: و إن تكلم فيها على سبيل التصديق، فصار الكلام برهانياً.

و محذور هذا التصديق مجهول وجوهاً:

أحدها: أن يقال أنه اذا صار الكلام برهانياً فلا بد أن تثبت فيه الأعراض الذاتية للموضوعات، كما ذكرت أن البرهان ينفع في الأعراض الذاتية لموضوعاتها، فلا يكون فيه اثبات الموضوعات.

٢. ق: فاعلها

٤. ق: - أو

٦. ك: لا

٨. ص: و

١. مصدر: فيها

٣. ص: في

٥. ق: المتكلم

٦. [٤/٥٤]

و ثانياً: أنه إذا صار الكلام برهاناً فقد صار مسألة هذا العلم عين مسائل العلوم السالفة^١، إذ فيها أيضاً يبرهن على تلك الموضوعات و يتكلم فيها على سبيل التصديق.

و ثالثاً: أن يقال أنك قلت: إن هذا العلم يتكلم على وجهين:

أحدهما: في مبادي البرهان

و الآخر: في تحصيل الموضوعات و اثباتها.

و الكلام في مبادي البرهان برهان. فإذا كان الكلام في تحصيل الموضوع أيضاً على سبيل البرهان كان الوجهان وجهاً واحداً. و هذا الوجه الأخير من الشك ضعيف جداً، و يمكن حمل كلام الشيخ هذا^٢ على كل واحد من المذهورات و على اثنين منها و على الثلاثة جميعاً، لكن ما ذكره في الجواب يناسب الحمل على الأخير فقط، كما سيظهر. فالأولى [ب - ٨٠] حمله على الاحتمالات الأخرى هذا.

و قد قيل في هذا المقام متصلاً بما نقلنا عنه آنفاً: «و لم يكن في علم واحد أن يتكلم في أمرين لشيء، أعني التحديد و الاثبات جميعاً، بل كل ما تكلم في التحديد و التصوير لم يتكلم في الاثبات و التصديق إلا هذا العلم حيث يتكلم فيهما^٣ جميعاً، لكن يشكل على هذا - أي على كون هذا العلم متكافلاً للأمرين^٤ - بأنه إن تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد و التصوير فيكون علماً جزئياً، و هو علم كلي، هذا خلف. و ذلك لأن تحديد الموضوعات كان شأن العلوم الجزئية، و إن تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد و هو البرهان لا بالنحوين: البرهان و الحد جميعاً، كما هو المفروض»،^٥ انتهى.

و فيه نظر:

٢. ص ١٠ م :- هذا

٤. ق: لا أمرين

١. ق، ك، س: السابقة

٣. ص: فيها

٥. تعلية الهيات الشفاء / ٤٢

أما أولاً: فلأن قوله^١: «كل ما تكلم في التحديد و التصوير لم يتكلم في الاثبات و التصديق إلا هذا العلم» ان أراد به التكلم في تحديد موضوعه و تصويره، فهذا العلم أيضاً ليس كذلك؛ لأنه لا يتكلم لا في تحديد موضوعه، لأنه بديهي و لا في اثباته لبداهته أيضاً؛ و لأنه لا يصح اثبات موضوع علم فيه.

و إن أراد التحديد و التصوير مطلقاً، ففيه أن جميع العلوم يتكلم في التحديد و الاثبات جميعاً اذ يذكر في كل علم حدود ما يستعمل فيه مما يحتاج^٢ الى التحديد و يثبت أيضاً أشياء كثيرة، إلا أن يقال أن في العلوم الأخرى لا يثبت الوجود في نفسه شيء، بل تثبت فيه الأعراض للموضوعات، و هو ثبوت رابطي بخلاف هذا العلم، فإن فيه أيضاً و ان كان تثبت أولاً العوارض للموضوع، لكن قد يستلزم ذلك الاثبات، الوجود في نفسه.

بيانه: أنه اذا قيل في هذا العلم ان الموجود ينقسم الى كذا و كذا مثلاً، فهذه المسألة و ان كان يثبت فيها أولاً القسمة الى كذا و كذا للموجود - و هو ثبوت رابطي - لكن ذلك يستلزم ثبوت الأقسام في نفسها، لأن كون شيء من أقسام الموجود مستلزم لثبوته في نفسه.

و أما ثانياً: فلأن قوله: «ان تكلم في الموضوعات^٣ على سبيل التحديد و التصوير» الى آخره، ان أراد به موضوعات نفس العلم، فهذا العلم ليس يتكلم في موضوع نفسه، و لا يلزم^٤ من الكلام السابق التكلم فيه، بل إنما لزم منه التكلم في موضوعات العلوم السالفة. و ان أراد به موضوعات العوارض و الأعراض ففيه أن هذا ظاهر أنه ليس من شأن العلوم الجزئية فقط. و لا يحق أن الجواب الذي سننقل

١. [٣/٥٤]

٢. ص: ٧٠

٣. ق، ك: لا يحتاج

٤. مصدر: لهما

٥. مصدر: التصور

٦. ق: الا لزم

عنه ان شاء الله قريب مما ذكرنا من هذا الایراد، لكن الشأن^١ أن التشكيك بهذا الوجه ظاهر الدفع جداً، فلا يناسب حمل كلام الشيخ عليه.

و أما ثالثاً؛ فلأنه يرد على قوله: «لا بالتحوين: البرهان والحذ جميعاً كما هو^٢ المفروض» أن المفروض أنفاً تكلم هذا العلم في مبدأ البرهان وتحصل الموضوعات جميعاً، لا في التحديد والبرهان جميعاً، وهو ظاهر. والقول بأنه لعله كان مفروضاً في موضع آخر تعسف جداً، فإذا الصواب حمل الشك [الف - ٨١] على ما ذكرنا، فنثبت!

[٦/٥٤] قوله: فنقول أن هذا الذي كانت موضوعات ...

وفي بعض النسخ: «هذه التي» و على الأول تأنيث «كانت» باعتبار الخبر. وحاصل الجواب أن حمل محذور الشك على الوجه الأول فقط من الوجوه التي ذكرنا، ولا يخفى أن هذا المحذور يمكن توهمه من وجهين:

أحدهما: أن في البرهان تثبت الأعراض للموضوعات، لا^٣ الموضوعات. وثانيها: أنه يثبت فيه شيء لشيء^٤، لا أن يثبت فيه وجود شيء في نفسه أن يقال: أن في هذا العلم تثبت موضوعات العلوم الأخرى لموضوع هذا العلم، لأنها لواحق و عوارض له.

ولا محذور من أي وجه كان من الوجهين؟ لأن هذه الموضوعات اذا كانت أعراضاً و عوارض للموجود في هذا البرهان أيضاً تثبت الأعراض لموضوعاتها، لأن الموجود موضوع بالنسبة الى الموضوعات الأخرى، و تلك الموضوعات عوارض له، و لا يلزم أن تكون العوارض ليست موضوعات أصلاً، فقد بطل الوجه الأول. و اذا تثبت^٥ هذه الموضوعات للموجود ثبوتاً رابطياً بعنوان تقسيم الموجود

٢. ص : هو

١. ق : ك : في

٤. ص : يثبت شيء

٣. ق : ك : للموضوعات لا

٥. م : ثبت

اليها ونحوها فقط يثبت^١ وجود هذه الموضوعات في نفسها أيضاً على ما أشرنا اليه آنفاً، فاندفع الوجه الثاني أيضاً.

ولا يخفى انطباق كلام الشيخ عليه من غير كلفة وإن حمل على الوجه الثاني^٢ أن يقال: إن هذا العلم يثبت موضوعات العلوم الأخرى للموجود، و العلوم الأخرى تثبت الأعراض لموضوعاتها، فعلى تقدير كون الكلام في موضوعات العلوم الأخرى في هذا العلم برهانياً لا يلزم كون مسألة هذا العلم و العلوم الأخرى واحدة، و هو ظاهر؛ كانطباق كلام الشيخ عليه.

و بما ذكرنا ظهر حال ما اذا حمل المذخور على الوجهين جميعاً. و لو حمل المذخور على الوجه الثالث فقط، فلا يلائمه هذا الجواب كما لا يخفى. فلو حمل المذخور على الوجه الثالث للزم أن يضم مع أحد الوجهين الآخرين أو معها جميعاً، حتى يكون هذا جواباً عن المذخورين الآخرين؛ و يكون. قوله: «و مع هذا كله» الى آخره تنتمه للجواب لدفع المذخور الثالث، كما سنشير ان شاء الله تعالى الى وجه دفعه له هذا.

و قد قيل متصلاً بما نقلنا عنه آنفاً: «و الجواب أن هذه الأمور موضوعات في سائر العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم، لأنها أحوال و أقسام لموضوع هذا العلم الذي هو الوجود مطلقاً، فوضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم. فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم أن يصير علماً جزئياً، اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه، بل من جهة ما هو موضوع^٣ في علم آخر، وكذا اذا برهن^٤ عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه، بل يبرهن عليها بما هي أحوال و أعراض ذاتية لموضوعه، و ان كانت تصير موضوعات في علوم أخرى»^٥ انتهى.

و أنت خبير بأن جواب الایراد على النحو الذي قرّر هذا (ب - ٨١) القائل

١. ص : أيضاً ولا يخفى ... الثاني

٢. ق : ك : يبرهن

١. ص : ثبت

٣. ق : + فيه بل من جهة

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ٤٢

الایراد هو^١ الى قوله: «و كذا اذا برهن^٢ عليها» الى آخره. و هذا أمّا هو مذكور على سبيل الاستطراد؛ و ظاهر أن كلام الشيخ لا ينطبق على هذا أصلاً. بل أمّا ينطبق على ما هو مذكور استطراداً فقط. فعلى هذا لا يصح حمل الایراد على ما ذكره، أو لا يكون الجواب مطابقاً له، مع ما عرفت ما في هذا الایراد؛ فتدبر!

[٩/٥٤] قوله: و أيضاً اذا لم يلتفت الى علم آخر، و قسم موضوع هذا العلم نفسه

لما ذكر أن الموضوعات التي كانت فيها سلف يعرف بالحد - أي كانت موضوعات للعلوم السالفة - يجب أن يحصل في هذا العلم، و أورد الشك عليه و أجاب، [و] أراد بعد ذلك أن يشير الى أن هذا الشك و الجواب ليس مخصوصاً بالموضوعات التي موضوعات للعلوم السالفة، بل لو قطع النظر عن ذلك أيضاً نقول: أن في هذا العلم موضوعات و عوارض ذاتية لها، سواء كانت موضوعات لعلوم أخرى أو لا.

و يرد في بادي الرأي الشك المذكور فيها، اذ هذا العلم لابد أن يتكلم فيها. و لاشك أنه ليس على سبيل التحديد و التصوير فقط؛ بل على سبيل التصديق؛ فيكون برهانياً. و قد ذكر أن البرهان ينفع في معرفة الأعراض الذاتية لموضوعاتها، فكيف يستقيم البرهان على نفس الموضوع.

و الجواب أن هذه الموضوعات و ان كانت موضوعات بالنسبة الى عوارضها الذاتية لكنها محمولات و عوارض بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع هذا العلم، و البرهان أمّا هو على ثبوت هذه اللواحق التي هي موضوعات بالنسبة الى لواحق أخرى للموجود المطلق، فكون^٣ البرهان نافعاً في ثبوت الأعراض الذاتية

لموضوعاتها كان باقياً بحاله في هذه المباحث أيضاً، فلم يلزم محذور.
فالغرض من قوله: «و أيضاً» الى قوله: «و مع هذا» هذا الذي ذكرنا من تعميم
النسك و ايراده مع قطع النظر عن كون الموضوعات موضوعات لعلوم أخرى؛ و بيان
الجواب عنه أيضاً على هذا الوجه و قطع النظر عن أن موضوعات العلوم الأخرى
محمولات لموضوع هذا العلم. و أيضاً فيه مزيد توضيح و تبين^١ لكون تلك
الموضوعات - سواء كان موضوعات لعلوم أخرى، أو لا - محمولات و عوارض
لموضوع هذا العلم، ليس فيما سبقه إلا مجرد أن تلك الموضوعات أحوال تعرض
للموجود و أقسام له من دون التوضيح و التبيين الذي فيه. هكذا ينبغي أن يفهم هذا
المقام.

[١٠/٥٤] قوله: فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما.
مثل الجسم الطبيعي مثلاً.

[١١/٥٤] قوله: أو الجوهر مطلقاً الذي^٢ ليس موضوعاً لعلم^٣.
و مراده من هذا التردد ما ذكرنا من أن الغرض أن هذا الاشكال و الجواب
لا خصوصية لها بموضوعات العلوم الأخرى، بل يجريان بالنسبة الى جميع ما هو
موضوعات بالنسبة الى العوارض الذاتية لها، كالجوهر و العقل و النفس و نحوها مما
يكون [الف - ٨٢] في بادي الرأي موضوعات فقط، و لا تظهر فيه محمولية و عرضية
لشيء كما بينا مشروحاً.

«فيكون [ذلك] بنحو ما عارضاً» الى آخره، اشارة الى ما هو محط الجواب عن^٤

٢. مصدر: الذي

٤. ك: من

١. ص: تبين

٣. المصدر: موضوع هذا العلم.

الاشكال، و توضيح لما ذكره في ذيل «فنقول» الى آخره.

[١٣/٥٤] قوله: أن صار ذلك الجوهر

بفتح الهزة لتكون «أن» المصدرية، والفعل الذي بعدها^١ يتأويل المصدر اسم لقوله: «فيكون ذلك بنحو ما»، والخبر قوله: «عارضاً لطبيعة^٢ موضوعه»؛ والمعني ظاهر.

[١٣/٥٤] قوله: لطبيعة الموجود أن تقارنه أو يكون هو.

«أن تقارنه» مبتداء و «لطبيعة الموجود» خبره. و الجملة صفة لشيء. و^٣ المعني أنه عرض لطبيعة الموجود أن صار ذلك الجوهر المفروض^٤ - كالجسم مثلاً - دون شيء آخر يصح أن تكون طبيعة^٥ الموجود ذلك الشيء - كالعقل و النفس مثلاً - فإن الموجود يصح أن يصير كل شيء، فكل شيء من الأشياء عارض لطبيعته، و بسبب ما من الأسباب و بنحو ما من الأنحاء صار شيء ما دون شيء آخر، و بسبب آخر^٦ و نحو آخر صار الآخر دون ذلك الشيء و هكذا.

و الترديد الذي ذكره باعتبار أن الكل يمكن أن يعتبر فيه^٧ المقارنة مع أشخاصه و كونه إياها بعينها، و قد سبق مثله في مسألة التوحيد أيضاً.

[١٤/٥٤] قوله: يصح حملها على كل شيء.

الأنسب بالمقام أن يقال: يصح حمل كل شيء عليه، لكنه قد تسامح اعتياداً على

١. ق: بعده

٢. ق: لطبيعة

٣. م: و

٤. ق: المفروض

٥. ق: ك: طبيعة

٦. ق: و بسبب آخر

٧. ق: من

الظهور دائماً إلى أن الحمل من الطرفين هذا.

ثم أنه قد قيل في توجيه قول الشيخ و: «أيضاً» إلى قوله^١: «و مع هذا»: «يريد بيان أن هذا العلم كيف يتكلم في الأمرين جميعاً بشيء واحد، أعني التحديد والاثبات بأننا إذا لم نلتفت إلى علم آخر و قطعنا النظر عن سائر العلوم و لم نقل أن الموضوعات لها محمولات في هذا العلم، بل قلنا أن هذا العلم ينقسم إلى جواهر^٢ و عوارض - أي إلى موضوع و أحوال ذاتية خاصة له - كان الجزءان كلاهما من أفراد الموضوع، لأن الموجود بما هو موجود شامل لها جميعاً بخلاف سائر العلوم الجزئية إذا انقسم إلى جزئين موضوعات و عوارض ذاتية لها فإن محمولاتها متمايزة^٣ لموضوعاتها. و هذا أمّا نشأ ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم، فكل ما فرضته^٤ موضوعاً فيه فإذا نظرت إليه من حيث كونه قسماً مغايراً للقسمة الآخر الذي هو الأعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعاً لهذا العلم موضوعاً له، بل قسماً من الموضوع، إذ الموضوع شامل له و للأعراض الذاتية جميعاً، فالموضوع و الجوهر بنحو ما عارض لطبيعة الموضوع و الجوهر الذي هو الموجود، و أن صار ذلك الموضوع و الجوهر دون غيره مما هو من الأعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود أن تقارنه طبيعة الموضوع أو يكون هو هو بعينه. أمّا المقارنة و العروض فباعتبار كونه فرداً من الموجود بما هو موجود. و أمّا العينية فباعتبار كونه نفسه، إذ الموجود طبيعة يصح حملها على [ب - ٨٢] كل شيء على نفسه و على مغايره، لما هو جوهر و موضوع و ما هو عرض و صفة كلاهما مشترك في كونها موجوداً، لما هو الجوهر و الموضوع ليست جوهرية و موضوعية؛ لأنته طبيعة الموجود بما هو موجود، بل لأنته فرد للموجود^٥ و جزء للعلم الباحث عن أحواله، مغاير^٦ لأعراضه

١. [١٦/٥٤]

٢. ق. ك. : جوهر

٣. ص. م. : مغايره

٤. ق. : فرضه

٥. ص. ك. : بل لأنه فرد الموجود

٦. ص. : مغايرة

الذاتية المبحوث عنها فيه.

و المحاصل أن لهذا العلم دون سائر العلوم أن يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود و البراهين جميعاً. و مبني الجواب الأول على أن الموضوعات المبحوث عنها بالحدود و البراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم محمولات لهذا العلم، فمن الجهتين يتكلم بالوجهين. و مبني هذا الجواب أن هذا العلم يصح أن يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين، فإن موضوعات هذا العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار آخر، فإن الموجود بما هو موجود أعم من الموضوع المرض، و ان كان الموضوع نفسه فهو أعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت^١ انتهى.

و فساد هذا التوجيه من وجوه شتى، و عدم انطباقه على كلام الشيخ بل عدم حومه^٢ حومه عدمه و بعده عنه بمراحل قصوى ظاهر لا يحتاج الى بيان.

[١٦/٥٤] قوله: و مع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور ...

قد عرفت أن في الشك المذكور يمكن أن يجعل محذور الشك الثاني أحد الأمور الثلاثة المذكورة أو اثنان منها أو ثلاثها. لكن جواب الشيخ أولاً لا يناسب جعله الثالث فقط، بل ينبغي حمله على الاحتمالات الأخرى. و على الاحتمال الذي يكون الوجه الثالث داخلاً في المحذور سواء جعل المحذور اثنان أو ثلاثة يكون هذا الكلام من الشيخ تنم للجواب لدفع هذا المحذور و ما سبقه لدفع المحذور الآخر و المحذوران الآخرين. و على الاحتمال الذي لا يكون داخلاً يمكن أن يجعل هذا الكلام جواباً مستقلاً لدفع ما يتوهم من هذا المحذور، أو لدفع ما يتوهم من محذور آخر، و هو أنه

قد ذكر الشيخ أنَّ هذا العلم يبحث عن مبدأ البرهان لكلِّ^١ علم و يذب عنه، و حينئذ يتوهم أنَّ هذا البحث يكون برهاناً، فيكون برهان العلوم الأخرى مستعملاً في هذا العلم، تشارك مسائله مسائلها، و حاصل الجواب على الأوَّل ظاهر.

و على الثاني هو أنَّ البحث عن مبدأ البرهان ليس برهاناً، أي أنته ليس البرهان في العلوم الأخرى، لأنته على نفس المسائل و هذا على مبدأ برهانه حتَّى يشارك المسألين، أو أنته لا يلزم أن يكون برهاناً، بل يجوز أن يكون على نحو آخر من التنبيه^٢ و نحوه كما فها نحن فيه من البحث عن مبدأ المبادي.

و يمكن أن يجعل جواباً لدفع المذورين معاً، ثمَّ على التقادير يكون قوله: «ليس البحث عن مبدأ الحد^٣ حدّاً و لا تصوّراً» مذكوراً على سبيل الاستطراد، و معناه ظاهر ممّا ذكرنا في البحث عن مبدأ البرهان هذا.

ثمَّ قيل في حل هذا الكلام: «يريد أنَّ هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصوريّة و الحديّة لموضوعات العلوم الأخرى [الف - ٨٣] بحثاً تصوّرياً أو^٤ حدّياً، و لا يلزم من ذلك أن يكون باحثاً عن حدود تلك الموضوعات و تصوّراتها. و كذا قد يبحث عن المبادي التصديقية لمسائل العلوم الأخرى بحثاً برهانياً، و لا يلزم من أن يكون ذلك بحثاً برهانياً عن نفس تلك المسائل حتّى يلزم أن يكون البحثان المتخالفان بحثاً واحداً، و العلمان المتخالفان اللذان أحدهما فوق و الآخر تحت علماً واحداً».

و لا يبعد أن يكون هذا الكلام إشارة الى جواب آخر عن الاشكال المذكور، و أن يكون إشارة الى دفع اشكال ربّما يتوهم من جهة البحث عن مبادي المحدود و

١. في: لكلِّ

٢. يمكن أن يقرأ ما في «ك»: النسبة و في «ص» و «م»: الثلثة

٣. في المحدود: عن مبادي التصوّر و الحدّ

٤. كذا في النسخ.

٥. في: و

البراهين أن يلزم الخلط بين العلمين و الاتحاد بين البحثين»^١ انتهى.
و فيه نظر لأنّ الاشكال المذكور على النحو الذي قرره^٢ هذا القائل كما نقلنا عنه
كيف يمكن أن يكون هذا الجواب جواباً له، فالصواب أن يكتب بالوجه الأخير
فافهم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[المقالة الثانية]

قوله: المقالة الثانية

قيل: الغرض في هذه المقالة البحث في ماهية الجوهر و وجوده، و الإشارة الى تعيين الأقسام الخمسة الاولية، و البحث عما سوى القسمين المفارقين اللذين آخر البحث عنها الى موضع آخر و هو الجسم و مادته و صورته. ففي هذه المقالة تبين ماهية الجسم و وجوده، و ماهية جزئيه و وجودهما، و كيفية التلازم بينهما»^١ انتهى.^٢

١. تعلية الهيأة الشفاء / ٤٢-٤٣

٢. ق: - قيل الغرض ... انتهى.

٣. م: - قوله المقالة ... انتهى.

[٣/٥٧] قوله:

[الفصل الأول]

في تعريف الجواهر وأقسامه بقول كلى

أي تعريف الجواهر الكلي العام وأقسامه الأولية العامة.

[٤/٥٧] قوله: فنقول أن الوجود للشيء قد يكون بالذات

أي قد يكون الشيء بالذات شيئاً كما أن الانسان بالذات انسان، وقد يكون بالعرض شيئاً، كما أن زيداً أبيض بالعرض. و ظاهر العبارة يوهم أن مراده الوجود الرباطي، لكن كان غرضه ليس هذا، بل المراد أن الأشياء تكون موجودات بالذات و موجودات بالعرض، و الأول: كالانسان فإنه موجود بالذات، والثاني: كالأبيض فإنه موجود بالعرض. و عبّر عن هذا المعنى بما عبّر تنبيهاً على أن ذاتيات الشيء موجودة بوجوده بالذات، و عرضياته بالعرض، فافهم.

[٥/٥٧] قوله: و الأمور التي بالعرض لاتحدّ.

الظاهر أن مراده بالحدّ الحصر و الضبط و عدم انضباط ما بالعرض و انضباط ما بالذات باعتبار أن زيداً مثلاً بالذات شيء واحد هو الانسان، و داخل تحت نوع خاصّ و مقولة خاصّة، و لا يمكن أن يتغيّر و يتبدّل ذلك، بل دائماً كذلك بخلاف ما

هو^١ بالعرض، لأنَّ زيداً بالعرض أشياء كثيرة من كونه عالماً و كاتباً و أبيض و طويلاً و غير ذلك من المعاني و الاعتبارات المتكررة، بل الغير المتناهية، و داخل تحت أنواع متخالفة و مقولات متباعدة، و يتطرق إليها التغير و التبديل، كأن يكون اليوم أبيض مثلاً و يصير غداً أسود و هكذا. و بالمجمل ما بالذات لكل شيء أمر واحد لا يمكن تغيره و تبدله، و عرضياته كثيرة و يمكن أن يتغير و يتبدل كلاً أو بعضاً. و هذا هو المراد بعدم الانضباط و الحصر في العرضيات و وجودها في الذاتيات.

و لا يخفى أنَّ مثل هذا يصلح وجهاً لأنَّ يعرض عن العرضيات و يبحث عن الذاتيات، و يقال: أنَّ ما بالذات لكل شيء ممكن إما^٢ جوهر و إما^٣ عرض، و الجوهر إما كذا و كذا الى آخر التقسيم، و ان كان ما بالعرض أيضاً فإما نحن فيه يمكن ادخاله تحت الحصر و الضبط، اذ يصح أن يقال أنَّ ما بالعرض لكل شيء ممكن إما جوهر و إما عرض^٤ الى آخره التقسيم. على أنه يمكن أن يقال أنَّ ما بالعرض للممكنات لا ينحصر [ب - ٨٣] في هذه الأقسام؛ اذ من جملتها الاعتباريات و هي ليست داخلية تحت هذه الأقسام، و لاندرجة^٥ تحت مقولة خاصة؛ بل نقول: أنَّ العرضيات ليست داخلية تحت هذه الأقسام، لأنَّ الأبيض مثلاً ليس عرضياً، بل العرض هو البياض و هو غير الأبيض. لا أقول: أنَّ الأبيض بمعنى المجموع المركب من العروض و العارض غير البياض، بل المفهوم البسيط الذي يعبر عنه بالفارسية «سفيد» أيضاً غير البياض، كما صرح به الشيخ أيضاً. و ما ذكره بعض المحققين - أنَّ الأبيض و هو البياض بالذات، و مغايرتهما بالاعتبار - مما لا محصل له أصلاً، و قد تكلمنا عليه في تعليقات الشرح الجديد للتجريد و حواشيه.

و قد قيل في هذا المقام: «و اعلم أنَّ المشتق كالأبيض مثلاً أن أريد به الموصوف و

١. ك: لا

١. م: + و هو

٢. بعض النسخ: + و الجوهر

٣. ك: لا

٤. ص: بتدريج

٥. ق: و اما عرض الآخر

الصفة جميعاً فهو موجود بالعرض لا بالذات، لأنَّ أفراد الموجود بما هو موجود لابدَّ أن يكون كلُّ منها تحت مقولة واحدة من المقولات أن كان له جنس وفصل، فالمركَّب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرًا ولا كيفًا. ولا موجودًا، إذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلّها، والآل لم يكن شيء منها حاصراً.

فإذا قيل: الموجود إمّا جوهر أو كمّ أو كيف أو غير ذلك، أريد به الموجود الواحد، فالمركَّب من الجوهر والكمّ - كالطول - ومن الجوهر والكيف - كالأبيض - ومنه ومن الاضافة - كالأب - ومنه ومن الفعل - كالكتاب - وعلى هذا القياس ما في المقولات لا يكون موجوداً. وأمّا إذا أريد به نفس الصفة كما إذا أريد بالأبيض نفس الأبيض - لاشيء آخر ذلك الشيء هو الأبيض كما في المعنى الأوّل - فحينئذ يكون موجوداً بالذات مبحثاً عنه في العلم، فيكون عرضاً و عرضياً باعتبارين، أو جوهرًا وجوهرياً باعتبارين، كالناطق أو غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فأنه وجود. و موجود باعتبارين، وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط، فالأبيض بشرط أن لا يكون مأخوذاً معه شيء آخر عرض غير محمول و لا بشرط شيء، وعدمه عرض محمول^١، وكذا الناطق مثلاً بأحد الاعتبارين صورة و بالاعتبار الآخر فصل^٢، انتهى.

وفيه: أن ما ذكره من أن «أفراد الموجود لابدَّ أن يكون كلُّ منها تحت مقولة» لا وجه له. و ما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه، إذ اللازم ممّا ذكره ليس إلا أن الموجود إذا قسم إلى الجوهر والكمّ والكيف وغير ذلك يكون المراد أن^٣ الموجود الواحد ويخرج الموجود المتكثّر^٤ عن المقسم، وذلك لا يدلّ على أن الموجود المتكثّر ليس موجوداً، وأن كل فرد من أفراد الموجود لابدَّ أن يكون داخلاً تحت مقولة، و

١. ق: - و لا بشرط شيء... محمول

٢. تعلية الهيات الشفاء / ٤٣

٣. ص: الكبير

٤. م: + منه

٥. ص: الكبير

هو ظاهر. فكان الصواب أن يقول: إنَّ المراد المشتق أن كان هو الموصوف و الصفة جميعاً فلا يكون داخلاً تحت المقسم، لأنَّ الوحدة معتبرة في التقسيات.

ثمَّ على تقدير تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجوداً بالذات لأدري أنه ما معنى كونه موجوداً بالعرض، إذ لا وجه أصلاً لكونه موجوداً بالعرض بالمعنى المراد ههنا، كما لا يخفى. و كأنه أراد بالموجود بالعرض الموجود بالاعتبار هذا.

و ما ذكره من [الف - ٨٤] «أنَّ الأبيض هو البياض بالذات» هو الذي نقلنا عن بعض المحققين و ذكرنا أنَّه قد زُفناه في التعليقات.

[٧/٥٧] قوله: فاقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر.
أي الموجودات الممكنة، و المراد بالأقدمية الأقدمية بالذات.

[٥/٥٧] قوله: فذلك الشيء الآخر متحصّل القوام و النوع في نفسه.
أي لا بذلك الموجود. فيه و المراد بمتحصّل القوام في نفسه أن لا يكون لذلك الموجود دخلاً في وجود ذلك الشيء الآخر و متحصّل النوع في نفسه أن لا يكون^٢ له مدخل في صيرورة ذلك الشيء نوعاً. و كان الغرض من ذكره اخراج الصور النوعية التركيبية، كالصورة الباقوتية مثلاً فأنَّها عندهم جوهر، و ليس لها مدخل في وجود محلِّها على ما هو^٣ رأي الشيخ و أتباعه من بقاء الصور العنصرية حال التركيب، إذ ظاهر أنَّ العناصر لا مدخل في وجودها للصور التركيبية لوجودها بدونها، كما في حال البساطة، لكن لها مدخل^٤ في نوعيتها، إذ بها تصير العناصر نوعاً تركيبياً.

١. مصدر: ذلك

٢. ص: فذلك الموجود ... لا يكون.

٣. ق: هو

٤. ص: فهي وجودها ... مدخل

و لا يخفى^١ أنَّ ههنا اشكالا، لأنَّتهم زعموا أنَّ الصور النوعية التركيبية جواهر، و هيئة السرير مثلاً عرض، و على هذا لابدَّ من ادعاء أنَّ السرير ليس بنوع و الياقوت مثلاً نوع، و ظاهر أنَّه لا سبيل الى اثباته حينئذ. اذ لو قلنا بأنَّ الصور التركيبية لها مدخل في وجود محلِّها و هيئة السرير مثلاً ليس لها مدخل في وجود محلِّها، لكان أمكن أن يقال: أنَّ السرير ليس بنوع حقيقي، اذ الماهية الحقيقية هي الخشب فقط، و الهيئة من لواحقها و عوارضها، و لا يكون المجموع ماهية حقيقية، بل اعتبارية، بخلاف الياقوت؛ فإنَّ الصورة التركيبية لها مدخل في وجود المحلِّ، فكانت الماهية الحقيقية^٢ هي المجموع لا المحلِّ فقط. و أمَّا اذا لم يقل بذلك، فكيف يقول: أنَّ الأوَّل ليس بنوع و الثاني نوع؟ و لم^٣ يفرق بينهما؟

و القول بأنَّ الفرق بينهما باعتبار أنَّ من الثاني تصدر آثار عجيبة عظيمة دون الأوَّل قول و هو^٤ سخيف، اذ من الأعراض أيضاً قد تصدر آثار عظيمة. و مثل هذا لا يصلح لأنَّ يصير ملاك الفرق بين الجوهر و العرض. و كذا القول بأنَّ الحدس يحكم في الثاني بالنوعية الحقيقية و أنَّه ماهية حقيقية دون الأوَّل؛ اذ ظاهر أنَّ هذا القول على هذا التقدير ليس إلاَّ مجرَّد الشبه^٥ و المكابرة.

و لو فرَّق حينئذ بين الجوهر و العرض بأنَّ الجوهر الحال لا مدخل للمحلِّ في وجوده، و ان لم يمكن له أيضاً مدخل في وجود المحلِّ بل في نوعيته بخلاف العرض، فإنَّ للمحلِّ مدخلاً في وجوده، فعينئذ يشكل اثبات أنَّ العرض يحتاج الى المحلِّ في وجوده، بل غاية ما يمكن أن يدَّعي أنَّ العرض محتاج في تشخُّصه الى موضوعه. و لو قيل: أنَّ الجوهر الحال لا يحتاج أصلاً^٦ الى محلِّه لافي وجوده و لا تشخُّصه

١. ص : و لا يخفى

٢. ص : الحقيقية

٣. ق : س : بم

٤. ق : قول ومن

٥. يمكن أن يقرأ ما في النسخ : التمهيد

٦. ص : أيضاً

بخلاف العرض فإنه يحتاج في شيء منها، فهو بنا في ما يدعون بداهة^١ أن الحال مطلقاً لا بد أن يحتاج الى محله إما في وجوده أو تشخصه هذا. ثم لو قيل: بأن صور العناصر (ب - ٨٤) لا تبقى في المركبات، فحينئذ الأمر سهل، إذ صور المركبات حينئذ مما يحتاج اليه المحل في وجوده، ولا حاجة الى أخذ محصل^٢ النوع في تعريف العرض، ويمكن أيضاً أن يقال ببقائها، لكن يقال: أن العناصر لعلها بعد التصغر والتماس الذي لا بد منها في التركيب لا يمكن أن توجد منفردة^٣ بدون الصورة التركيبية على ما احتمله بعض المحققين. وعلى هذا^٤ أيضاً يسهل الفرق، ولا يحتاج الى الأخذ المذكور، لكن اثبات هذا المعنى مشكل جداً.

ثم أنه يمكن أن يكون مراد الشيخ بالتحصل^٥ النوعي لاما ذكرنا، بل يكون مراده على ما قيل: أن الموضوع هو المحل الذي لا يكون في وجوده النوعي محتاجاً الى الحال و ان كان في وجوده الصنفي أو الشخصي محتاجاً اليه، على ما زعموا من وجود العوارض المشخصة؛ فتدبر.

[٩/٥٧] قوله: وجوداً لا كوجود جزء منه.

هذا كأنه للتوضيح، إذ كون المحل متحصلاً القوام بنفسه مغني عنه، إذ الكل ليس بمتحصل القوام بدون الجزء.

[٩/٥٧] قوله: من غير أن تصح مفارقتها لذلك الشيء.

والأولى أن لا يجعل هذا تتمّة للتعريف، بل يجعل حكماً من أحكام العرض و

١. ص: تحصيل

٢. ص: هذا

٣. ص: ك، م: و.

٤. م: بداهته

٥. ص: ك: مستورة

٥. ق: بالتحصل

ثبت بالبرهان ويخرج ما أريد^١ اخراجه بهذا القيد من الزمان والمكان بوجه آخر، و هو أن يورد بدل الوجود في الشيء الحلول فيه، وكان الشيخ اعتاداً على ثبوتة في محله بالبرهان أورده ههنا في التعريف مسلماً هذا.

وقد قيل في شرح هذا المقام: «يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بأن يقال: الموجود بالذات ينقسم^٢ الى قسمين:

أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، لا كوجود جزء منه من غير أن تصح مفارقتة لذلك الشيء، بمعنى أن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء. وعندني أن هذا القيد مغر عن قوله: لا كوجود جزء منه، لكن ذكره للتوضيح لحفاء هذا المعنى كما سنشير إليه، فهذا القسم يخص باسم العرض وهو الموجود في موضوع.

و الثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة. وهذا^٣ هو المخصوص باسم الجوهر.

وقد رسم العرض بأنه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه، وهذا الرسم هو بحسب قاطيفورياس وعلى الوجه المشهور، والتحقيق هو المذكور ههنا^٤، انتهى.

ولا يخفى أن تفسير عدم صحة المفارقة بما ذكره بعيد جداً، مع أن هذا المعنى الظاهر أنه لا يطابق الواقع ولا يرضيه العقل السليم. ثم الظاهر أن القيد الأخير بالمعنى الذي ذكره هذا القائل معنى عما ذكره وعن قوله: «وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه»؛ لما وجه تخصيص الغناء بالقيد الذي ذكره. وأيضاً الرسم الذي ذكره، الظاهر أنه لا فرق بينه وبين هذا التعريف الذي

٢. ص: منقسم

٤. تعليقة الهيأة الشفاء / ٤٣

١. ق: يريد

٣. ق: م: فهذا

٥. ق: المفارقة

هيننا، اذ يمكن حمل قولهم: «و لا يصحّ قوامه من دون ما هو فيه» على ما حمل هذا القائل قول الشيخ من غير أنّ تصحّ مفارقتة [الف - ٨٥] من أنّ وجوده في نفسه يكون عين وجوده الرباطي، فامعنى قوله: «هذا الرسم بحسب المشهور» والتحقيق هو المذكور هيننا. ولعلّه يقول بأنّ وجود الصورة أيضاً في نفسها وجودها في محلّها، وهو كما ترى، فافهم.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ في قاطيفورياس جعل هذا القيد أي صحّة المفارقة لاجراج مثل الزمان و المكان، ثمّ أورد عليه بأنّ مفارقة الجسم عن الزمان المطلق و المكان المطلق غير صحيح، بل قد لاتصحّ لبعض الأجسام مفارقتة عن مكان خاصّ كالفلك مثلاً. و أجاب عنه بأنّ المراد أن لاتصحّ مفارقتة باعتبار الكون فيه، و العرض لاتصحّ مفارقتة^١ باعتبار كونه في الموضوع بخلاف الجسم، فإنّ عدم صحّة مفارقتة عن المكان ليست باعتبار كونه فيه بل باعتبار آخر، فتدبرّا

[١/٥٨] قوله: كما سنبيّن في مثل هذا المعني خاصة.

حيث يبيّن في المقالة الثامنة وجوب الانتهاء الملل القابلية.

[٣/٥٨] قوله: فيكون الجوهر مقومّ العرض موجوداً، و غير متقومّ بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدمّ في الوجود.

لا ينفى أنّ عدم تقوّم الجوهر بالعرض ممّا لا كلام فيه حيث أخذ في تعريف الموضوع وجوده بنفسه لا بذلك الحال.

و أمّا تقوّم العرض بالجوهر فلم يثبت من هذا التعريف، ألا أن يقال: الاحتياج في الوجود بين الحال و المحلّ بديهي، فاذا لم يكن من جانب المحلّ فلا بدّ أن يكون من

جانب الحال، و لا يخلو عن اشكال.

[١٥/٥٨] قوله: وهذا غلط كبير قد أشبعنا القول فيه في أوائل المنطق^١.

لا يخفى أن القول بأن شيئاً واحداً يكون عرضاً وجوهرًا بالقياس الى شيئين:

[١]: ان كان باعتبار أنه يكون موجوداً في شيء لا كجزء و في شيء آخر كجزء على ما يظهر من دليلهم الأول الذي ذكره الشيخ، ففساده ظاهر؛ اذ ظاهر أن ليس مرادهم أن الجوهرية و العرضية أمران اضافيان حتى يكون الموجود في شيء عرضاً بالنسبة الى ما هو ليس جزءاً له، و جوهرًا بالنسبة الى ما هو جزء له، كيف و على هذا يكون كل عرض جوهرًا أيضاً و هؤلاء لم يقولوا به؟ بل قالوا بجوهرية بعض الأعراض على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ههنا، اذ كل عرض يكون جزءاً من مجموع الحال و المحل. إلا أن يقال: المراد أنه يكون جزءاً من أمر حقيقي، و المجموع المركب من المحل و العرض ليس أمراً حقيقياً. و كذا ليس مرادهم أن العرض لابد أن لا يكون جزءاً من شيء و إلا لم يوجد عرض أصلاً، لما ذكرنا من أن كل عرض جزء الشيء إلا على القول المذكور. و أيضاً على هذا لا يلزم أن يكون شيء عرضاً و جوهرًا معاً، بل يلزم أن يكون ما يكون جزء الأمر حقيقي في بعض المواد و غير جزء له في مادة أخرى على تقدير وجوده جوهرًا فقط لا عرضاً أيضاً، اذ قد اعتبر فيه عدم كونه جزءاً كذلك [ب - ٨٥] بل مرادهم أن العرض هو ما يكون موجوداً في شيء و ليس جزءاً منه في الجملة، سواء كان موجوداً في شيء بعنوان الجزئية، أو لا؛ و على هذا ظاهر أنه لا يلزم من كون العرض جزءاً من المجموع جوهريته بالنسبة اليه مع

أنتك قد عرفت أنّ قيد «لا كجزء منه» ممّا لا مدخل له في التعريف، بل كأنّته للتوضيح و على هذا لا ينشأ توهم أصلاً.

[٢]: و ان كان القول بذلك بناءً على أنّه يجوز أن يكون أمر موجوداً في شيء يكون ذلك الشيء موضوعاً بالنسبة اليه باعتبار أنّه يكون موجوداً أو نوعاً دونه و موجوداً في آخر يكون ذلك الآخر محلّاً بالنسبة اليه فقط لا موضوعاً باعتبار أنّه يكون موجوداً به، مثلاً تكون الحرارة في النار سبباً لوجود محلّها و في غيرها لا كذلك، فحينئذ هذا القول ليس ممّا يكون فساداً ظاهراً؛ و دفعه في غاية الاشكال.

و الشيخ في قاطيغورياس و ان بسط الكلام فيه كلّ البسط، لكن لم يأت بشيء يدفع هذا الاحتمال، بل غاية ما يلزم منه دفع التوهم الأوّل و هو أمر سهل؛ و العمدة هو هذا الاحتمال، و هو لم يدفع بما ذكره، اذ أصل ما ذكره هناك: «اننا نغني بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته يوجد من غير أن يكون في موضوع البتة - أي حقيقة ذاته لا يوجد في^١ شيء البتة^٢ - لا كجزء منه وجوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتها إياه و هو قائم وحده و إنّ العرض هو الأمر الذي لا بدّ لوجوده من أن يكون^٣ في شيء من الأشياء بهذه الصفة، حتّى أنّ ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون^٤ هو في ذلك الشيء بهذه الصفة و اذ الأشياء على قسمين، {١}: شيء ذاته و حقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء، كوجود الشيء في موضوع. {٢}: و شيء لا بدّ له أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فكلّ شيء إمّا جوهر و أمّا عرض، و اذ من الممتنع أن يكون شيء واحد ماهية مفترقة في الوجود الى أن يكون شيء من الأشياء هو فيه، كالشيء في موضوع، و يكون مع ذلك ماهية غير محتاجة الى أن يكون شيء من الأشياء البتة هو فيه، كالشيء في الموضوع،

١. ك: + البتة

٢. ك: - البتة

٣. ك: + هو

٤. ق: - يكون

٥. ق: - بهذه الصفة

فليس شيء من الأشياء هو عرض و جوهر^١، انتهى.

و أنت خبير بأن ما ذكره يدفع التوهم المذكور البتة. و أمّا الاحتمال الذي ذكرنا فلا يندفع به، إذ غاية ما يلزم منه تحقق منع^٢ الجمع بين الجوهر و المرض بالمعنى الذي ذكره، و هو أن يعتبر في الجوهر عدم وجوده في موضوع أصلاً، و في المرض وجوده في موضوع في الجملة. و هذا ممّا^٣ لا خفاء فيه، لكن الشأن في أنه هل يجوز أن يحمل شيء تارة في الموضوع و أخرى في غيره، أم لا؟ و بما ذكره لا يظهر ذلك، و كأنه لم يكن غرضه تحقيق ذلك، و كان هذا جائزاً عنده، و لم يتعرض لنفيه.

و القول بأن مراده أنه لا يجوز أن تكون ماهية شيء بحيث يفتقر في الوجود تارة و لم يفتقر أخرى، فهو و ان كان يحمل كلام الشيخ عليه - بل هو الظاهر منه - لكنّه^٤ لا تعويل عليه، إذ ليس ممّا يحكم به بديهية أو برهان هذا.

ثمّ بما قرّرنا ظهر الكلام في الدليلين اللذين (الف - ٨٦) نقلهما الشيخ.

أمّا الدليل الأوّل فظاهره أن بناءه على التوهم الأوّل الذي ذكرناه و فساده ظاهر. و يمكن^٥ حمله على الوجه الثاني بأن يكون مرادهم أن الحرارة في النار جزء حقيقة النار، إذ لها مدخل في وجود محلّها، فتكون حقيقة النار ملتزمة منها و من محلّها بخلاف غيرها، إذ الحرارة فيه خارجة عن حقيقته، إذ ليس لها مدخل في تحضّل محلّها، بل تلحقه بعد تحقق ذاته فتكون خارجة عنه، و حينئذ يرد عليه أنه ما الدليل على ذلك و البديهية لا يحكم به؟ إذ غاية الأمر أن البديهية تحكم بأن منشأ الحرارة في النار كذلك، و هو الذي يعبر عنه بالصورة النوعية، فلو كان مرادهم بالحرارة هو هذا، فلانزاع معهم، و ان كان المراد الأمر المحسوس فالمنع قائم.

و أمّا الدليل الثاني فظاهره^٦ أنه بناءً على الاحتمال الذي ذكرنا، لا للتوهم

٢. ص : معنى

١. الشفاء / المفولات / ٤٦

٣. ق ، م : - فهو و ان كان ... لكنه

٣. ق : - مثلاً

٦. ص : لظاهر

٥. ق : لكن

المذكور. وفيه أن^١ ما يلزم من لزومها لمحلها لا أن لها مدخل في وجود محلها، وهو ظاهر هذا.

وقد قيل في هذا المقام بعد ما نقل شياً من القائلين بهذا القول مع أجوبتها: «ثم العجب من صاحب المباحث المشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني سراراً في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كثر راجعاً، وقال لهم: أن يجتمعوا لمذهبهم أن كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتبار أنه في المحل، واعتبار أنه في المجموع. أما الاعتبار الثاني فلاشبهة في أنه لا يوجب العرضية، لأنه جزء، ومن شرط العرض أن لا يكون جزءاً وأما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو [١]: أياً أن يعقل محل يتقوّم بما يحل فيه، [٢]: أو لا يعقل؛ والأول باطل بوجهين:

أحدهما: أن الحال محتاج إلى المحل، فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منها إلى الآخر، والدور باطل.

والثاني: أن هيولى العناصر مشتركة بين صورها، فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها، لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة، فحينئذ لاتكون الهيولى مشتركة هذا خلف؛ فيكون الحال جوهرأ و عرضأ.

هذه هي العقدة التي لفقها من قبل^٢ الجوزين لكون الواحد جوهرأ و عرضأ و أمّا حلها فتذكر ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد في كلامه:

أما أولاً: فلأنه خلط بين الجوهر والجوهرى، أعني الذاتي والعرضي والعرضى، فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بأنه جزء المجموع، و جزء المجموع لا يكون عرضأ. والحق أن جزء المجموع لا يكون عرضأ^٣ له، وذلك لا يوجب الآ

٢. م: إذ

١. ص: انه

٤. ف: عرضأ وهكذا بعض النسخ.

٣. ك: دليل

كونه جوهرياً لاكونه جوهرأ، ولاينافي من كون الشيء عرضاً في نفسه جوهرياً^١ لغيره.

و أمّا ثانياً؛ فلأنه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حاله متقيساً الى غيره، فاستدلّ من نفي أحدهما على اثبات مقابل الآخر، وذلك فأنه لايلزم من عدم كون الشيء عرضياً - أي خارجياً - أن يكون جوهرأ، اذ ليس مقابلاً له، بل المقابل له الجوهري [ب - ٨٦] فلايثبت من نفي كون جزء المجموع عرضياً له الآخر ذاتياً له لاكونه جوهرأ في نفسه، فإنّ اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرأ^٢، انتهى. و أورد أيضاً وجهين آخرين لاحاجة الى ذكرهما، وفي هذين الوجهين اللذين^٣ نقلناهما نظر.

أمّا في الأوّل: فلأنّ الامام ما استدللّ على الجهورية بالجزئية، بل قال: انّ اعتبار جزئيته لايجوب العرضية، وهو كما قال. ولايراد عليه من هذه الجهة، فالأولى في اليراد عليه أن يقال: انّ عدم كونه عرضاً بهذا الاعتبار لايجوب جوهريته، اذ يجوز أن يكون عرضاً بالاعتبار الآخر، فلايكون جوهرأ، أو العرض لايجب أن يكون عرضاً بكلّ اعتبار.

و أمّا في الثاني: فلأنّ ما ذكره من الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حاله لغيره ان كان باعتبار أنّه خلط بين العرض والعرضي حيث لايلزم من الجزئية أنّ نفي العرضية بالمعني المقابل للذاتي لانني كونه عرضاً، فهو بعينه اليراد الأوّل. وان كان باعتبار أنّ اللازم من نفي العرضية بمعنى الخارجية اثبات الجهورية بمعنى الذاتية - و أنّه ألزم من ثبوت الجهورية بالمعني المقابل للعرضية كما هو الظاهر من كلامه - ففيه أنّه لم يلزم من نفي^٤ العرضية بمعنى الخارجية كونه جوهرأ، بل اثبتته من نفي كونه

١. ص ١٠٤ م: جوهرأ

٣. ق: الذي

هـ ق: عرضاً

٢. تعليق الهيات الشفاء / ٤٦

٤. ص: - ق

٦. ق: نفس

عرضاً، ولا خلط في ذلك. نعم الكلام في نفيه كونه عرضاً من الجزئية، ولم ينف منه ألا كونه عرضاً. وهو الايراد الأول.

والمحصل أنه لا يرد على الامام إلا ايراد واحد من هذين الايرادين، فايرادهما معاً خبط؛ فتثبت!

[١٥/٥٨] قوله: وان لم يكن ذلك موضعه فأنهم أنما غلطوا أن هناك.

يعنى^١ أن المنطق ليس موضع ذلك، بل موضعه هذا الفن الباحث عن نحو وجود الأشياء، لكن لما كان القوم لما ذكروا هذه المسألة هناك تقريباً فأوردنا نحن أيضاً وجه غلطهم هناك.

[١٦/٥٩] قوله: فنقول قد علم فيما سلف.

أي في أوائل الفن الثاني من المنطق^٢.

[٢/٥٩] قوله: ثم صار سبباً لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه.

بعد أخذ القيام لاحاجة الى نفي الجزئية، سيما بعد ما ذكره من أنه صار بنفسه و نوعيته قائماً.

[١٥/٥٩] قوله: وإذا اثبتناه فهو الشيء الذي يخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة.

وان كان تطلق الصورة على معان أخرى غيره في موضع آخر، كما ستُشرح معاني الصورة في مباحث العلّة والمعلول.

١. يمكن أن يقرأ ما في: نفي

٢. راجع: الشفاء، المقولات / ٤٨-٥١

و قد قيل في هذا القول: «مؤاخذه^١ لفظية لأنه يدل بحسب مفهومه على أن وضع
الأسامي موقوف على وجود المسّميات في الخارج، وليس كذلك»،^٢ انتهى.
و فيه نظر؛ لأنّ دلالة مفهومه على ما ذكره غير ظاهر أصلاً، إذا المتعلق^٣ على
الاثبات منطوق المنفي عند عدمه مفهوماً هو كون المثبت شيئاً يخصّه باسم الصورة، و
هو كذلك لا^٤ التسمية حتّى يرد ما قال، فافهم!

[٥/٦٠] قوله: لا يكون إلا واحداً.

أي لا تكثر فيه أصلاً، لامن جهة الأفراد و لامن جهة الأجزاء. و النافع في المقام
هو الثاني، بل الأول أيضاً [الف - ٨٧] كما لا يخفى.

[٦/٦٠] قوله: و لا المكافي لوجوده

أنت خير بأنّ ما تقدّم بيانه أنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مكافئاً لواجب
وجود آخر لا أن يكون مكافئاً لشيء آخر، إذ يجوز التلازم بينه و بين معلولاته على
رأيهم؛ و لو أريد بالتكافؤ لا مجرد التلازم فقط، بل التلازم الذي لا يكون لأحد
المتلازمين مرتبة تقدّم على الآخر فحينئذ يرد أنّ الهوى و الصورة ليستا بهذه المشابة
حقّق لا يجوز أن يكون شيء منها واجب الوجود، بل الصورة لها مرتبة التقدّم على
الهوى، إلّا أن يقال انتهم يشتون أنّ الصورة أيضاً محتاجة الى الهوى في التشخيص،
فالتكافؤ بينهما باعتبار أنّ كلّ واحدة منهما محتاجة الى الأخرى بوجه، فلا تكون
لاحدهما مرتبة تقدّم على الاطلاق، و واجب الوجود لا يجوز أن يحتاج الى شيء لا في
وجوده و لا في تشخيصه؛ فتأمل!

٢. تعليق الهيات الشفاء / ٤٧

٤. ص: لا

١. ص: من اعلاه

٣. ق: المعلق

٥. مصدر: أو

[٣/٦١] قوله:

[الفصل الثاني]

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه^١

و أول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته^٢.

قيل: «الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدّاً و اثبات وجوده انية، فإن من خاصية هذا العلم أن يتكلّم في الأمرين جميعاً في ما يبحث عنه، ولما كان نحو وجوده مركّباً من جزئين أحدهما منزلته منه بمنزلة^٣ الخشب من السرير، والآخر ما منزلته منه منزلة الهيئة من السرير، فيجب أن يبين نحو وجودهما، لكن اثبات وجودهما^٤ ممّا يتوقّف على معرفة الجسم بحسب ماهيته، و ان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفاً على اثباتها. ولذا قال: فأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته. وأما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح أن يبحث أصحاب المذاهب المختلفة فقيل: أنته بدهي محسوس. و الحق أن المحسوس ليس هو بذاته، بل أعراضه و صفاته؛ فيكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة، فيكون البرهان على وجوده دليلاً غير مفيد لليقين التام. إلا أن ههنا بياناً برهانياً من طريق اللّم، و هو بمعرفة أن

١. ص : . و تحقيق ماهيته

٢. ق : . لكن اثبات وجودهما

١. مصدر : منه

٣. ص : منزلة

٥. ص : + على

حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة و الماهيات أمور انتزاعية يتتبع كل منها لنحو من الوجود ضرباً من التبعية، و أنّ الوجود بنفسه متقدّم، و متأخّر و علّة و معلول، و كلّ علّة فهي في رتبة^١ الوجود أشرف^٢ و أكمل و أرفع من معلوله، و كلّ معلول فهو في رتبة الوجود أخس و أنقص و أدون، حتّى تنتهي سلسلة الوجود في جانب العلّية الى مرتبة من^٣ الشرف و الكمال يحيط بجميع الوجودات و النشآت حتّى لا يغيب عن وجوده شيء من الأشياء، و لا يعزب عن نور وجهه ذرة في الأرض و لا في السماء، و ينتهي أيضاً في جانب المعلول و جهة النقص و القصور الى حيث لاجمعية لوحده و لاحضور لذاته في ذاته، بل يغيب ذاته عن ذاته، و هو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة، و اتصاله عين استعداده للانفصال، و ليس له من التحصل الوجودي قدراً يمكن أن يجمع كلّ جزؤه، و لا من البقاء ما يشمل^٤ أوّله آخره، فظاهره يفقد باطنه، و باطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان، و أوّله يفوت آخره، و آخره يعدم أوّله [ب - ٨٧] هذا بحسب الزمان، بل كلّ بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر، و كذا بعض بعضه عن بعض بعضه الآخر، فالكلّ معدوم عن الكلّ، و اذا كانت ذاته غائبة عن ذاته، فكيف يكون لغيره حضور عنده؟ فوجوده منيع الجهالة و الظلمة و التفرقة و الحرمان، كما أنّ وجود الأوّل مع العلم و النور و الجمعية لكنّه مع ذلك من مراتب الوجود، فيجب صدوره. ثمّ لو^٥ لم ينته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شراً، و وبالألّا ليليق التخيّل به على المبدأ الجواد به؛ كيف و عدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه، و بقى في كتم العدم أنواع جمّة غفيرة مع أفرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير أن يخرج من القوة الى الفعل، و ذلك ممتنع لكون المبدأ ذا قوّة غير متناهية في العقل، كما

١. ص : فهي في مرتبة.

٢. ص : اشرف

٣. ص : في

٤. ص : يشتمل

٥. ص : لو

٦. ص : الم

أن هذه المادّة ذات قوّة غير متناهية في الانفعال كما سيحيى^١، انتهى.

و لا يخفى أن ما ذكره من أن وجود الجسم ليس بمحسوس مخالف للهدية، إذ لاشك أننا نحس^٢ بأمر ممتد في الجهات متحيّز بالذات، وإن كان بشرط الاحساس باللون و الضوء في الابصار و الحرارة و البرودة و نحوهما^٣ من الكيفيات الملموسة في اللمس و لو نزلنا عن كونه محسوساً بالذات فلاشك أن العقل يحكم بديهية بمغونة البصر و اللمس أن ههنا أمراً ممتداً في الجهات متحيّزاً بالذات، و انكاره مكابرة صرفة.

نعم في بادي الرأي لا يعلم أن هذا الأمر الممتد المتحيّز بالذات هو الأمور التي تدرك بالحس من الكيفيات أو غيرها، مثلاً إذا رأينا جسماً أبيض فنعلم بديهية أن ههنا أمراً ممتداً متحيّزاً بالذات، لكن يحتمل بادي النظر أن يكون ذلك الأمر هو البياض الذي نراه، لكن ذلك ممّا لا مدخل له فيما نحن فيه. و لو قيل: إن الاحساس لا يفيد اليقين الدائم، فذلك كلام آخر غير كلام هذا القائل.

ثم البرهان الذي ذكره فهو في غاية الضعف و الوهن، بل هو بالشرعيات أشبه منه بالبرهان. و ليت شعري من أين علم أن وجود مثل هذا الشيء ممكن في الواقع؟ إذ غاية الأمر أن العقل لا يدري وجه امتناعه، فلمعلّمه يكون ممتنعاً في الواقع، و العقل لا يدريه. و لو صحّ هذا البرهان لأمكن أن يقام على وجود الجبال من الهياقوت و البحار من الزبيق، و غير ذلك ممّا لا يتناهي من المعدومات، فتثبت!

[٦/٦١] فقد فرغنا عنه.

في الطبيعيات^٤.

[٦/٦١] قوله؛ وأما تحقيقه و تعريفه فقد جرت العادة ...

قيل: «و اختلف في أنَّ هذا التعريف حدٌّ أو رسم. و أبطل الخطيب الرازي كونه حدًّا بأنَّ الجوهر لا يصلح أن يكون جنساً، اذ لو كان جنساً لوجب أن يتاز بعض أنواعه عن بعض بفصول، و تلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جواهر، أو أعراضاً.

فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس أو قول اللوازم. و على الثاني يلزم المطلوب. و على الأوّل يحتاج كلّ فصل الى فصل آخر و هكذا الكلام حتى يلزم التسلسل، و هو باطل [الف - ٨٨]. و ان كانت أعراضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض، و هو محال».

ثمَّ أورد هذا القائل عليه وجوهاً من الإيراد من حملتها أنه قال:

«و أنا ثانياً فنختار أنَّ فصل الجوهر جوهر، و لا يلزم أن يكون الجوهر ذاتياً له في حدِّ نفسه حتّى يحتاج الى فصل، و لا أن يكون عرضاً لازماً من العوارض الخارجية حتّى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضاً غير جوهر، بل هو^١ في الواقع جوهر و ان لم يكن من حيث ذاته بذاته^٢ جوهر^٣اً و لا عرضاً، لجواز خلق بعض مراتب الشيء من المتقابلين^٤، كما أنَّ الانسان الموجود في نفس الواقع مثلاً ليس من حيث ماهيته موجوداً و لامعدوماً. و ما يقال: انَّ كلّاً من الجنس و الفصل عرضي للآخر ليس المراد به^٥ أنَّ أحدهما عارض للآخر بحسب الواقع، بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع، ففصل الجوهر في كبد الواقع و أصله لا يكون الآ جوهر^٦اً، كما أنَّ فصل الحيوان لا يكون الآ حيواناً من غير أن يكون الحيوان داخلاً في معناه و ماهيته^٦، انتهى.

١. ك: - هو

١. ص: جرى

٢. في: الغائلين / م: المتقابلين

٣. ق: - ذاته بذاته

٦. تعليلها الهيات الشفاء / ٤٩

٥. ص: - به

و فيه نظر؛ لأن الجوهر اذا لم يكن ذاتياً لكان عرضاً، اذ ليس المراد من العرضي^١ إلا الخارج المحمول؛ وكأنه أراد بالعرض ما كان عارضاً في الخارج كالبياض مثلاً. و لاشك أن الامام لا يحتاج الى اثبات كونه عرضاً بهذا المعنى، بل يكفيه المعنى الذي ذكرنا. و هو ظاهر.

ثم إن كلامه مشعر بأنه اذا كان شيء عرضاً^٢ خارجياً لشيء^٣ بالمعنى الذي أراده كان ذلك الشيء في حد ذاته متصفاً^٤ بمقابل^٥ ذلك العرض، و فساده ظاهر؛ اذ البياض عرض خارجي للجسم، و ليس الجسم في حد ذاته متصفاً^٦ بمقابله، فافهم!

[١٧/٦١] قوله: و لا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك.

ظاهره: ان بعد الحركة يحصل فيها الخط بالفعل؛ و الحق أنه ليس كذلك.

[٣/٦٣] قوله: فاذا كان الأمر على هذا، فكيف يمكننا أن نضطر أنفسنا الى

فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسماً؟

أي اذا ثبت أنه لا يجب أن يكون في الجسم أبعاد ثلاثة بالفعل، فكيف يمكن أن يحمل هذا الرسم على أن الجسم ما له طول و عرض و عمق بالفعل، و نضطر أنفسنا الى أن نثبت لكل جسم أبعاداً ثلاثة بالفعل حتى يكون جسماً مع أنه ليس في بعضها تلك الأبعاد؟

و ليس مراده بالفرض ما هو معناه الظاهر - حتى يكون المعنى أنه لا يمكننا نضطر أنفسنا الى فرض الأبعاد، اذ ليس العرض أيضاً لازماً في تحقق الجسم، بل يمكن

٢. ص: عارضاً

٤. ق: ملتصقاً

٦. ق: ملتصقاً

١. ك: العرض

٣. ق: + بل

٥. ص: لمقابل

امكان العرض، اذ بدون العرض^١ أيضاً الجسم جسم - لأن سياق كلامه يأبى عن ذلك، كما لا يخفى.

[٦٣/٤] قوله: بل معني هذا الرسم للجسم أن الجسم

هذا مشعر بأن التعريف المذكور رسم. قيل: «و اعلم^٢ أن فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين:

أحدهما بحسب الادراك العقلي كلياً.

و الثاني ما^٣ بحسب الادراك الوهمي جزئياً، و ذلك لا يتصور و لا يمكن وجوده إلا للمقدار.

فعل الوجه الأول يصلح لأن يكون مأخوذاً في الحد، و على الوجه الآخر لا يكون التعريف إلا رسماً^٤، انتهى.

و فيه نظر؛ اذ فرض الأبعاد الثلاثة في الجسم كما يمكن بحسب العقل كلياً كذلك يمكن بحسب الوهم أيضاً جزئياً، و لافرق [ب - ٨٨] بينها أصلاً؛ سواء قلنا أن الجسم متصل بذاته^٥ أو ليس متصلاً، و لا منفصلاً بذاته^٦ بل بالمقدار، و هو ظاهر. نعم لو قلنا: الجسم التعليمي هو من مراتب تعينات الجسم الطبيعي لأمكن الفرق حيثنشد بين المرضين، لكن هذا - مع كونه خلاف التحقيق في^٧ الواقع - خلاف رأي هذا القائل. أيضاً، كما سنذكر بعد ذلك ان شاء الله، فلا يمكن بناء كلامه عليه.

١. ص ١، ك : الفرض

٢. ق : اذا علم

٣. ص : ما

٤. تعليق الهيات الشفاء / ٥١

٥. ص : بذاته

٦. ص : بذاته

٧. ص : التحقيق في

[١٣/٦٣] قوله: و هو أَنَّ الجوهر الَّذي كذا صورته و هو بها هو ما هو.

قيل: «هذا مشعر بأنّ التعريف المذكور حدّ». ^١ و أنت خير بأنّ التعريف المذكور على ما أوله الشيخ هو الجوهر الَّذي يمكنك أن تفرض فيه كذا و كذا. و ظاهر أنّ امكانك الفرض لا معني لجعله ^٢ صورة للجسم، فليس مراد الشيخ إلاّ أنّ الأمر الَّذي هو منشأ انتزاع هذا المعني هو صورة الجسم، و هو بها هو ما هو، و حينئذ لا يلزم كون التعريف حدّاً؛ فافهم!

[١٥/٦٣] قوله: و ربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلّها.

«كلّها» مرفوع معطوف على «شيء» أي كلّ هذه الأمور المذكورة من الأبعاد و النهايات و غيرها ربّما يكون لازماً لبعض الأجسام، أو شيء منها ربّما يكون لازماً لبعض الأجسام. ^٢ و جعله منصوباً معطوفاً على «بعض الأجسام» كما قيل ^٤ بعيد جداً، و حينئذ يفوت المقابلة بين هذه العبارة و بين اختها كما لا يخفى.

[١٦/٦٤] قوله: و لو انك أخذت شجرة فشكّلتها^٥....

ظاهرة: أنّه دليل على ما ذكره من أنّ الأمور الّتي ذكرها^٦ ليست مقوّمة للجسم، بل هي تابعة لجوهره، و فيه أنّ ما ذكره لا يتمّ دليلاً عليه، إذ زوال تلك الأبعاد مع بقاء الجسميّة لا يبدّل على استغنائها عنها في الوجود، إذ يجوز أن تكون محتاجة في الوجود الى شيء منها لاعلى التعمين، كما أنّ الهيولى عندهم محتاجة في التقوّم^٧ الى صورة لا يعينها. إلاّ أن يقال المراد: إنّ الجسميّة موجودة بالفعل مع تبدّل هذه الأبعاد عليها، و

١. تعلية الهيات الشفاء / ٥١

٢. ق: بجعله

٣. ق: ... أو شيء منها ... الاجسام.

٤. تعلية الهيات الشفاء / ٥٢

٥. في النسخ: فشكّلها

٦. ق، ك: ذكره

٧. ص: التقويم

الأمر الموجود بالفعل مع تبدل الأشياء عليها لا يهتد أن لا يكون تقوّم بها بخلاف الهيولى، فإنّها ليست موجوده بالفعل، و هي مع كلّ صورة موجود آخر بالفعل. و هذا الفرق فيه شيء من الاشكال، و مع ذلك يشكل الأمر أيضاً بالصورة النوعية الحالة في الجسم، اذ الصورة الجسمية باعتقاد الشيخ أمر نوعي محضل بالفعل، مع أنّه تتوارد عليها الصور النوعية؛ و مع ذلك ليست اعراضاً بل جواهر. الا أن يقال أنّ الصور النوعية ليست حالة في الصورة الجسمية، بل في الهيولى. و مع ذلك أيضاً فيه اشكال، اذ الهيولى تكون موجودة بالفعل بالصورة الجسمية، فحينئذ يجب أن تكون الصور النوعية المتواردة عليها أعراضاً و بالجملة الأمر لا يخلو عن اشكال.

و يمكن أن يجعل هذا دليلاً على مجرد مغايرة الجسمية لهذه الأبعاد لاعلى عرضيتها أيضاً، بل يمكن أن يقال: أنّ قوله «ليست مقوّمه له بل هي تابعة لجوهره» أيضاً كان المراد منه أنّ الجسمية ليست بهذه الأمور، أي ليس تعتبر فيها تلك الأمور، و لا ينافي ذلك تقوّمها بها كما يقولون: أنّ الجسم المطلق هو مجرد الهيولى و الصورة الجسمية و لا تعتبر فيه الصورة النوعية و ان كان^٢ [الف - ٨٩] في الواقع تقوّمه بها عندهم، لكن فيه بعدّ ماء فافهم!

[٦/٦٤] قوله: فالجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل لما قلنا [هـ] من فرض الأبعاد الثلاثة.

قيل: «لما علمت أنّ هذه الأبعاد و المقادير يمكن تواردها على الجسم مع بقائه بشخصه، فإذا كلّها من قبيل الأعراض. لكن يجب عليك أن تتأمّل أنّ موضوع هذه الامتدادات و الاتصالات العرضية المتأخّر وجودها عن وجوده لا يهتد أن لا يكون أمراً عقلياً، و الا لم يكن من شأنه قبول هذه الأبعاد، و لا أن يكون أجزاء لا تهتجزى

لبطلانها في أنفسها ولامتناع قبولها للأبعاد المتصلة؛ إذ الحال في المنقسم إلى ما لا ينقسم منقسم إلى ما لا ينقسم كذلك، ولايضاً أمر^١ متصل ولامنفصل لتأخر وجود هذه الأشياء عن موضوعها، والمبهم مما^٢ لاوجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعاً، فإذا لابد من أن يكون موضوع هذه الأبعاد والمقادير التي هي من باب الأعراض جوهرأ متصلاً في نفسه بمعنى آخر لا بالمعنى الذي يثبت عرضيته^٣، والالكان الكلام عائداً من الابتداء من أنه كيف يكون حالاً في موضوع غير قابل للأبعاد والانقسامات، فيلزم إما التسلسل وإما وجود موضوع جوهرى متصل في ذاته ينتهي لفرض الأبعاد والمقادير المتواردة عليه.

فان قلت: فما تقول في اتصاف الهوى بالصورة الاتصالية، والهوى لاحظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله، فكيف حال^٤ الامتداد فيما لا امتداد له؟ قلت: لو كانت الهوى موضوعة للصورة والصورة عرضاً متأخرة الوجود عنها، أو كانت الهوى في ذاتها متعينة الوجود بأن لا ينقسم - كالعقل أو الجوهر الفرد - لكان هذا الاشكال واراداً غير مندفع؛ ولكن ليس الأمر كذلك، فانها في ذاتها أمر مبهم الوجود إنما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والتنوع، وليس لها في نفس الأمر مرتبة في الوجود قبل الصور إنما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس إلى تعينات الأفراد، فإن الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد أو عمرو أو غيرهما، و لا هو متعين بمقابلات التعينات؛ ولأجل ذلك يقبل الجميع، لأنها محصلات لأنحاء وجوده، ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئاً منها هكذا حقق هذا المقام فأنه من مزال الأقدام^٥، انتهى.

٢. ق. م. : الم. مبهم اسماً

٤. ص. ك. : حل

١. م. : لا

٣. ق. : عرضه

٥. تعليل الهيات الشفاء / ٥٣

و قد عرفت ما في عرضية هذه الأبعاد و المقادير. ثم قوله: «لا بد أن لا يكون أمراً عقلياً» إن أراد به الأمر الذي لا يقبل الإشارة الحسية و لا يكون متحيزاً أصلاً، فإذ ذكره واضح؛ و إن أراد به ما لا يكون في نفسه كذلك، ففيه نظراً؛ إذ يجوز أن لا يكون شيء في نفسه قابلاً للإشارة و متحيزاً، لكن كان بسبب المقدار كذلك.

فإن قلت: من المعلوم بديهية أن المقدار في الحيز يتبعية الجسم، فكيف يمكن أن يكون متحيزاً بسببه.

قلت: لا امتناع في أن يكون شيء (ب - ٨٩) واسطة في عروض أمر الآخر مع كون ذلك الآخر واسطة في ثبوت ذلك الأمر له. لكن لا يخفى أن هذا في الحقيقة يرجع إلى الشق الأخير الذي ذكره من كونه أمراً لا متصلاً و لا منفصلاً، فينبغي ترك التعرض له و التكلّم في الشق الأخير مفصلاً. و يرد على قوله: «و لا امتناع قبولها للأبعاد المتصلة» أنه متى يثبت اتصال تلك الأبعاد حتى يستدل به على عدم كون محلّها أجزاء لا تتجزّى بل اتصالتها لا يثبت إلا بنفي تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزّى، فلا يمكن الاستدلال به عليه.

و أمّا قوله: «و لأيضاً أمر لا متصل و لا منفصل» إلى آخره، ففيه أن ما ذكره من أن مثل هذا الأمر يكون مبهماً - و المبهمة لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعاً - فساداً ظاهراً، إذ إبهام مثل هذا الأمر لا وجه له ظاهراً فمن يدعيه فعليه البيان كيف و المجزئات كلّها من هذا القبيل.

فإن قلت: المجزّد كيف يمكن أن يصير مادياً؟

قلت: قد ذكرت آنفاً أنه إن أريد بالمجزّد ما ليس له وضع و إشارة مطلقاً فذلك لا يمكن أن يكون مادياً، و هو ظاهر. و كذلك نسلم أن^٢ ما كان موجوداً و ليس له

وضع و اشارة لايمكن أن يصير بعد ذلك ذا وضع و اشارة. و أما شيء ليس له وضع و اشارة بالذات و لامتداد كذلك، فلامتناع في أن يكون الامتداد لازماً له، و يكون بسبب الامتداد ممتداً و حاصلأ في المكان بالذات و قابلاً للاشارة، و لادليل على بطلانه. كيف و الممتد لابد أن يكون في نفسه لاممتداً و لا لاممتداً، و يصير بسبب الامتداد ممتداً، كما أن الأبيض في نفسه لأبيض و لا لأبيض، و أنما هو أبيض بسبب البياض؛ و هكذا حال جميع العوارض؟ فالجسم لامعني^١ لأن يقال أنه لابد أن يكون متصلاً في نفسه حتى يعرضه الاتصال. و لو قيل أن مراده بالاتصال - الذي يدعي أن الجسم لابد أن يكون متصفاً به حتى يعرضه الاتصال البعدي - ليس هو الاتصال البعدي - كما صرح به - فحينئذ لايرد عليه ما ذكر^٢.

قلت: فلا بد من بيان هذا المعني، ثم يبان أن الجسم اذا لم يكن متصلاً و لامتداداً بهذا المعني يكون مبهماً، و لا يمكن أن يكون موضوعاً للأبعاد و غيرها. فإن كلاً منها في غاية الخفاء. و لا ينبغي في مثل هذا المقام الاجمال في الكلام و عدم التعرض للتفصيل التام، اذ هو الموضوع الذي تزل فيه الأقدام كما اعترف به أيضاً هذا المحبر^٣ العلّام.

و ما ذكره بعد ذلك متصلاً بما نقلنا بقوله -: «اذا تقرّر هذا فنقول أن الشيخ أراد بالجسمية ما به يكون^٤ الجسم جسماً مطلقاً و قوله: «بالحقيقة صورته هذا الاتصال الجوهرى» أراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال و الامتداد بذاته، بمعنى أن متصليته و ممتديته نفس وجوده، فهو متصل باعتبار و اتصال باعتبار آخر، أما كونه متصلاً فلأنه شيء ذو اتصال أعم من أن يكون اتصاله بغيره أو بنفسه^٥. و أما كونه [الف - ٩٠] اتصالاً فلأنه ليست متصليته بأمر زائد عليه بل

٢. ق: - على ما ذكر

١. كذا في النسخ

٣. ق: الخبر و هكذا يمكن أن يقرأ في سائر النسخ.

٥. ك: بنفسه أو بغيره

٤. ص: يكون به

بنفس ذاته، كما أن أجزاء الزمان متقدمة ومتأخرة بذواتها، فكلّ منها تقدّم و ذو تقدّم أو تأخّر و ذو تأخّر^١ باعتبارين^٢. انتهى - لما لا يسن ولا يبغي من جوع^٣.

اذ بعد الاغراض عن صفة ما ذكره - من كون شيء اتصالاً و متصلاً و عدم صحته، و كذا كون أجزاء الزمان تقدماً و متقدماً - نقول: انه لم يظهر منه معنى الاتصال المراد ههنا أصلاً، و الفرق بينه و بين الامتداد العرضي الذي هو المهمّ هنا، بل الظاهر منه ليس الاّ أنه أخذ الاتصال أيضاً بمعنى الامتداد، لكنّه يدّعي أنّ صورة الجسم امتداد جوهرى قائم بنفسه، و ظاهر أنّ هذا على تقدير صحته لاوجه له في هذا المقام؛

أمّا أولاً: فلأنّته لايمكن حينئذ اثبات أنّ صورة الجسم لابدّ أن يكون كذلك، اذ لا نسلم أنّه بدون ذلك يكون أمراً مبهاً لا يصلح لأن يكون موضوعاً للأبعاد و غيرها، بل يجوز أن يكون أمراً لا ممتداً و لا لا ممتداً في نفسه، بل يكون ممتداً بسبب قيام الامتداد و كان موجوداً مستقلاً ذا وضع متعيّن بالذات، و ان كان كلّ ذلك بسبب قيام الامتداد، و لا محذور فيه ظاهراً.

و أمّا ثانياً: فلأنّته حينئذ لا معنى لقيام^٤ امتداد آخر عرضي به كما يدّعون، اذ ظاهر أنّه اذا كان شيء امتداداً قائماً بنفسه و ممتداً بنفسه لاجابة له الى امتداد آخر، بل عروض امتداد آخر له يكون بمنزلة اجتماع المثلين في الاستحالة و ان لم يكن اتّماه حقيقة، كما أنّه اذا كان شيء بياضاً قائماً بنفسه فظاهره أنّه لا يعقل قيام بياض آخر به.

فان قلت: انه بعد ذلك يصرّح بمعنى الاتصال و يفرق بينهما، و يقول: انّ اتصال البعد هو كونه بحيث تشارك^٥ اجزاؤه في حدود مشتركة و اتصال الصورة كونه

٢. تعلية الهيأت الشفاء / ٥٣

١. ص: ٤ و

٤. لك: بهيام

٣. القنباس من كريمة الناشئة / ٧.

٦. ص: بشارك

٥. ص: و ظاهر

بحيث يقبل الأبعاد على الإطلاق.

قلت: هذا أيضاً لا محصل له، لأن المعنى الثاني أي قبول الأبعاد حاصل في البعد أيضاً، بل فيه أظهر.

و لو قيل بأنّه يقبل الأبعاد على الوجه الجزئي والصورة على الوجه الكلي، فقد ظهر فسادُه. بل المعنى الأول أيضاً يمكن أن يقال: أنّه حاصل في الصورة أيضاً^١ إلا أن يقال المبدئية والمنتائية المأخوذتان في الحد المشترك مما يعرض الكمّ بالذات وبواسطته لغيره، والحدّ المأخوذ في الحدّ هو ما بالذات، فيختصّ بالبعد. ثمّ على هذا أيضاً لا يلزم ارتكاب أن هذا الاتصال هو نفس الصورة والصورة اتصال ومتصل بنفسه كما لا يخفى هذا.

و الضواب أن يقال: إنّ الصورة الجسمية لا تجوز أن تكون موجوداً^٢ مجرداً^٣ ثمّ يلحقه المقدار و يصير متعيّناً ذا وضع، لأنّ البدئية حاكمة بأنّ الجرد لا يجوز أن يصير مادياً، وكذا لا يجوز أن يكون أمراً لا جزء له في ذاته من قبيل الجسّدات، وكان بسبب^٤ عروض الامتداد ذا جزء لقضاء البدئية بأنّ ما لا جزء له في نفسه وكان موجوداً مستقلاً لا معني لأنّ يصير بسبب^٥ عروض عارض له ذا جزء، سماً على ما تحقّقه بعد أن شاء الله تعالى من أنّ الصورة الجسمية بعد الانفصال لا تنعدم^٦، بل تصير أجزاؤها [ب - ٩٠] الكائنة بالقوة كائنة بالفعل وموجودات مستقلة منفردة، إذ على هذا يكون الأمر أظهر كما لا يخفى على التأمل البصير، فلا بدّ أن يكون أمراً له الأجزاء في نفسه، وهذا معني كونها متصلة في نفسها، ولا حاجة على هذا إلى أنّها اتصال بنفسها ومتصلة بنفسها وتكلّف أمور لاستقامة لها ولا يقبلها الطبع السليم.

١. في: الجزئي والصورة على الوجه

٢. في: أنّه حاصل في الصورة ... يقال

٣. ك: موجود

٤. وكذا والصحيح: موجودة مجردة ...

٥. ك: لسبب

٦. ك: لسبب

٧. في: لا تنعدم

فان قلت: اتصال الجسم لا يجوز أن يكون مجرد كونه ذا أجزاء، اذ لو كان مركباً من أجزاء لا تتجزى أيضاً لكان هذا المعنى متحققاً، فبإبطال الجزء يظهر أن له أمراً آخر سوى هذا المعنى، وهو الذي يعبر عنه بالفارسية به «بيوستگی» وهو معني بديهي، وحينئذ نقول: إن هذا الأمر لو لم يكن له في نفسه بل كان عارضاً له^١ لكان في نفسه، بحيث لم يكن له الاتصال ولا يقال له بالفارسية «بيوسته است»، وإذا لم يكن كذلك فلا بد أن تكون في نفسه أجزاء لا تتجزى، هذا خلف. فثبت أن الاتصال له في نفسه، وهذا ما قال ذلك القائل: انه اتصال و متصل.

قلت: لانسلم أن الاتصال بهذا المعنى لو لم يكن له في نفسه كان في نفسه أجزاء لا تتجزى إنما كان ذلك لو لم يكن الاتصال لازماً له. لا يقال: انه وان لم يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى في الواقع، لكن يلزم أن يصح تخيله أجزاء لا تتجزى لجواز تخيل المعروض بدون العارض، مع أنه أيضاً محال، لأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن ذلك العارض لازماً في الذهن أيضاً وهو ممنوع، فيجوز حينئذ أن لا يمكن تخيله أيضاً بدون الاتصال - أي «بيوستگی» - كما يقول الشيخ: إن المقدار لازم له في الخارج و النفس جميعاً، على أنه على هذا أيضاً لا حاجة الى القول بأنه نفس الاتصال كما قال ذلك القائل، بل يكفي أن يقال: إن الاتصال فصل له، و حمل كلامه هذا على هذا بعيد ان كان في بعض المواضع نقول بفصليته.

ثم لا يعني أنني لأقول: إن الاتصال بهذا المعنى لازم للصورة، بمعنى أن كل صورة كان لها اتصال اذا بطل^٢ اتصالها بطلت تلك الصورة؛ بل نقول: إن كل صورة وحدانية توجد لا بد أن تكون لها في ذاتها أجزاء كانت متصلة بهذا المعنى، ثم يجوز أن ينفصل و يبقى هو بعينه^٣ لكن بعنوان الكثرة، و كان كل واحد منها أيضاً متصلاً بهذا المعنى، و

هكذا كما سيرد عليك ان شاء الله مشروحاً.

فان قلت: الهيولى لاجزاء لها في نفسها مع أنها تصير بسبب لحوق الصورة و المقدار ذات أجزاء. هب أنتك لاتقول بالهيولى لكن ما تقول في أعراض الجسم فان لونه مثلاً ليس ذا أجزاء في نفسه مع أنه يصير بسبب عروضه للجسم ذا أجزاء، و على رأيك تبقى أيضاً اجزاؤه بعد الانفصال، و تصير كائنة بالفعل بعد ما كانت بالقوة حذو الصورة الجسمية.

قلت: قد ذكرنا أن الموجود المستقل الذي لا يكون له جزء في نفسه لا يمكن أن يصير بسبب عروض عارض له ذا أجزاء. و أمّا الموجود الغير المستقل الذي^١ (الف - ٩١) وجوده و تشخصه باعتبار المحلّ مثلاً فلا بعد في أن يصير ذا أجزاء باعتبار محله و ان لم تكن له أجزاء في نفسه، و التفرقة بينها ظاهر عند التأمل، فتأمل! بل نقول: ان كل شخص موجود ذي أجزاء لابد أن تكون له الأجزاء في مرتبة وجوده، و لا يجوز أن تحصل له الأجزاء بعد مرتبة وجوده، و إلا لكان بمنزلة حصول ذاتيات الشيء بعد مرتبة وجوده، و حينئذ نقول: الأعراض لما كان تشخصها بالموضوع فالشخص الموجود منها الحال سرياناً في محل ينقسم تكون له في مرتبة تشخصه و وجوده الأجزاء حاصلة لا بعد تشخصه و وجوده، بخلاف الصورة اذا حصلت لها الأجزاء باعتبار المقدار، اذ حينئذ يلزم أن تحصل^٢ لها الأجزاء بعد مرتبة وجودها، و هو محال. و أمّا الهيولى فلما لم أقل بها فلاحاجة الى تحقيق الحال فيها.

فان قلت: ما تقول في التخلخل و التكاثر^٣ الحقيقيين، فأنها يدلان على أن الجسم لاجزاء له في نفسه، بل أنما تحصل الأجزاء له بسبب المقدار تارة أكثر، و تارة أقل. و لو كان ما ادعيتّه من البدهاة في أن كل موجود مستقل ليس له في نفسه جزء

١. ك: رأيت أيضاً لا يبنى

٢. ك: الذي

٣. بعض النسخ: + هو

٣. ك: يجمع

لا يمكن أن يصير بسبب عروض عارض ذا جزء حقاً لكان لا يصح أن يتخلخل الجسم، إذا الجسم الذي كان مقداره ذراعاً هو موجود مستقل مشخص وليس له جزء زائد على ما في الذراع، وإذا تخلخل و صار ذراعين مثلاً، فقد حصل^١ له أجزاء زائدة على ما كان له أولاً فهذا الموجود المستقل لم تكن له تلك الأجزاء في نفسه وقد حصل له بسبب عروض المقدار. و ظاهر أنه لا فرق بين أن يكون ذا أجزاء في الجملة ثم تزيد عليه أجزاء أخرى، أو لم يكن ذا جزء أصلاً وتحصل له الأجزاء. فإذا لم يصح الثاني لم يصح الأول أيضاً، والفرقة بينهما تحكم، مع أن التخلخل كلهم يعترفون بصحته سوى شيخ الاشراق وتابعيه، والمشاهدة والتجربة^٢ أيضاً تحكمان به، فما المحيص عن ذلك؟

قلت: يمكن أن يقال: إن في صورة التخلخل لا تحصل الأجزاء للجسم، بل الأجزاء التي كانت له تكون مندحمة وتصير بالتخلخل منتقشة، كما يشهد به المحس أيضاً. و ظاهر أن هذا ممّا لا محذور فيه، أمّا الحال أن لا يكون له جزء في نفسه و يحصل له الجزء بسبب العارض، و هذا كما أن أجزاء الجسم^٣ تكون مكعبة مثلاً ثم تتغير أبعادها وتصير مدورة أو مستطيلة أو غيرهما، فكما لا محذور فيه كذلك لا محذور في التخلخل أيضاً. و الحاصل أن أجزاء الجسم حقيقة داخلية في ذاته، و حكمه حكم الذاتيات، و لا معني لأن تحصل ذاتيات شيء بسبب عارض بخلاف أوضاع الأجزاء و أحوالها، فأنها يمكن أن تحصل بسبب العارض، إذ ليست هي من قبيل الذاتيات. هكذا حقق هذا المقام، فأنه من مزال الأقدام.

[٧/٦٤] قوله: و هذا المعني غير المقدار و غير الجسمية التعليمية، فإن

١. ق. ك. : خفاء

٢. كذا

٣. ك. : و التجربة

٤. ق. ك. : + ما

٥. ق. : مثلاً

هذا الجسم

قد عرفت بما شرحنا [ب - ٩١] مفصلاً أنَّ الصورة الجسمية كيف هي، وما معنى اتصالها، وعند ذلك لاتبقي لك ريبة في أنتها غير المقدار وغير الجسمية التعليمية، و أنَّ الجسم باعتبارها فقط لا يخالف جسماً آخر بأنَّه اكبر أو أصغر ولا يناسبه بأنَّه ساو أو معدود الى غير ذلك مما ذكره الشيخ، بل لابدَّ في ذلك كله من اعتبار المقدار. توضيحه: أنَّه قد ظهر أنَّ الصورة الجسمية أمر له أجزاء في نفسه، و ظاهر أنَّ الأجزاء المتصلة يكون لها امتداد متصل قطعاً، و ظاهر أنَّ هذا الامتداد غير الأجزاء، لأنَّ الأجزاء هي الممتدة لا الامتداد، كما أنَّ المعدود غير العدد، و ظاهر أيضاً أنَّ الاجزاء وان لوحظت بخصوصها لا يمكن أن تنسب الى أجزاء أخرى ملحوظة بخصوصها أيضاً بالكبر والصغر^١ والمساواة ونحوها ما لم تلاحظ^٢ معها كميته إمَّا منفصلة أو متصلة، مثلاً يلاحظ أنَّ هذه الأجزاء عشرة و تلك خمسة أو أنَّ هذه ذراع و تلك نصف ذراع، وهكذا كما أنَّ عشرة انسان مثلاً اذا لوحظت بخصوصها من زيد وعمرو وبكر و خالد وغيرهم الى العشرة لا يمكن أن ينسب الى خمسة انسان ملحوظة أيضاً بخصوصها من مالك و حارث وغيرهما الى الخمسة بالأمور المذكورة ما لم يلاحظ أنَّ الأولى و عشرة و الثانية خمسة، وهو ظاهر.

فقد ظهر الفرق بين الأمرين و ظهر أنَّ في الحكم بالمخالفة و المناسبة بين الجسمين لابدَّ من ملاحظة الأمر الثاني، و لا يمكن الأمر الأول و ان لوحظ بخصوصها. و بما قررنا ظهر اندفاع ما عسى أن يورد على ما ذكره الشيخ من أنَّه [١]: ان أراد أنَّ جسماً لا يخالف جسماً من حيث الجسمية المطلقة فكذا لا يخالف مقدار مقدراً آخر من حيث المقدار المطلق، [٢]: و ان أراد أن الجسم الخاص أيضاً لا يخالف جسماً خاصاً آخر، فهو ممنوع، بل كما أنَّ المقدار الخاص يخالف مقدراً خاصاً آخر كذلك الجسم

الخاص أيضاً من حيث هو جسم خاص يخالف جسماً خاصاً آخر.
 ووجه اندفاعه ظاهراً إذ الشيخ لم يقل بأن الجسم الخاص لا يخالف جسماً خاصاً
 آخر، ولا أن الجسمين من حيث الجسمية المطلقة لا يتخالفان، بل قال: إن الجسم
 الخاص لا يمكن أن ينسب إلى جسم خاص آخر بالمساواة والتفاضل ونحوهما، و
 إن لوحظ بخصوصه ما لم يلاحظ معه أمر آخر هو المقدار، وهو كما قال، ولا يرد عليه
 شيء من المقال.

[١٠/٦٤] قوله: وإنما ذلك له من حيث هو مقدراً ومن حيث جزء منه يعده.
 قد عرفت معنى كونه مقدراً^١ وأن صفة النسب المذكورة باعتبارها لا باعتبار
 كونه ذا أجزاء. وقد ظهر منه أيضاً أن الجزء ما لم تعتبر معه الكمية أو ما هو من قبيلها
 من الوحدة حتى يصير بحيث يصلح لأن يكون عادة لا ينفع في صفة تلك النسب و
 الحكم بها، فلذا قال الشيخ: «و من حيث جزء منه يعده».

وقد قيل: «وأنما قيد الجزء بكونه عادةً لذلك الجسم لتخرج الأجزاء المفروضة
 [الف - ٩٢] في المتصل بالمعنى الجوهرى، فإنه أيضاً قابل الانقسام والتجزئ لكن على
 الوجه الكلي العقلي لا بحسب جزء منه يقع عادةً له، لأن هذا من خواص الكم»^٢،
 انتهى.

قد ذكرنا سابقاً أن القول بأن فرض الأبعاد الثلاثة في الصورة الجسمية ممكن
 على الوجه الكلي دون الجزئي باطل قطعاً، وأنه كما يمكن الفرض الكلي كذلك يمكن
 الفرض الجزئي، وكذا الانقسام والتجزئ أيضاً يمكن فيها على الوجهين، والفرقة
 بينهما مما لا يعقل، وقد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة، فتثبت.

١. ص ١، ك: -، خامس

٢. ص: مقدار

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ٥٣

٤. ص: مقدراً

٥. الشفاء، المقولات / ٥٥-١٢٤

[١١/٦٤] قوله: وهذه أشياء قد شرحناها لك بوجه البسيط مع موضع آخر يحتاج أن يستعين به.

قد تكلم في المنطق في المقالة الثانية والثالثة من الفن الثاني في هذا المبحث،^١ و بسط الكلام فيه، و كان مراده بعد التلخيص والتحصيل ما ذكرنا في بيان الفرق بين الأمرين المذكورين.

[١٣/٦٤] قوله: ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل

أي ولأن الجسمية غير المقدار، يكون الجسم الواحد يتخلخل و يتكاثف، اذ ظاهر أن في صورة التخلخل والتكاثف الأمر الجوهرى الشخصى باق لم يتبدل مع أن مقداره يتبدل البتة، فلو كانا متعديين لما كان كذلك، و هو ظاهر.

[١٤/٦٤] قوله: فالجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة.

و هو كونه ذا أجزاء^٢ في نفسه قابل لأن يفرض فيه الأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم.

[١٦/٦٤] قوله: وأما قولنا الجسم التعليمى فإما أن يقصد به ...

قيل: «يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمى وكيفية عروضه للجسم الطبيعى. و اعلم أن المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم الطبيعى كما زعمه اتباع الرواقيين ثلاثة. أحدها: أنه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعيناتها المقدارية، فالجواهر الجسماني من حيث كونه قابلاً لفرض الأبعاد مطلقاً جسم، و من حيث أنه محدود مقدر متين للمساحة هو جسم تعليمى. فهبنا ممتد واحد في الجهات، عرض له

التعَيَّن في المقدار، فذات المتعَيَّن من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي، و من حيث تعَيِّنه^١ هو الجسم التعليمي. فالمغايرة بينهما بحسب أخذ الذهن لآلي الوجود. وفيه: أنه يلزم حصول نوع من أنواع مقوله الكمّ أمراً اعتبارياً أو مركباً من جوهر و عرض.

و ثانيها: أنه مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم، لكن معني اتصاله هو كونه ذا أجزاء وهمية متشاركة الحدود، سواء كان في النفس مجرداً عن الجسمية الجوهرية أو في الوجود مقترناً بها.

فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي؛ و أمّا بالمعنى الأول فهو و ان كان عرضياً له - اذ فيه زيادة ليس^٢ في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي - إلا أنه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته، و بالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض بخلاف العارض في المعنى الأول. و لا يبعد أن يكون مراده بقوله: «فالجسم التعليمي» هو بكلا المعنيين، حيث أتى بلفظ التشبيه في كونه عارضاً. و ثالثها: [ب - ١٩٢] أنه عبارة عن مجموع الأبعاد الثلاثة - أعني الطول و العرض و العمق - و كأنه لا يراد بالأبعاد: المخطوط، بل المراد من كلّ منها امتداد في إحدى الجهات من غير اشتراط أن يكون معه آخر أو آخران، فيكون سطحاً أو جسماً أو يكون مجرداً عن غيره، فيكون خطاً، و هذا كما ترى.

و على أي الوجوه فالسطح نهايته و الخط نهاية نهايته^٣، انتهى. و لا يخفى أن الظاهر أنه لافرق في التحقيق بين المذهب الثاني و الثالث. ثم أن كلام الشيخ ظاهره أن الشق الأول منه هو المذهب الأول، و يحتمل أن يكون المراد منه^٤ أن الجسم التعليمي هو يقدر الجسم الطبيعي، لكن لا يكون له وجوداً لا في

١. يمكن أن يقرأ هي «ق»: تأليفه

٢. كذا

٣. ق: - منه

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ٥٤

النفس كما ذهب بعض أن الأطراف ليست بوجوده في الخارج فالفرق حينئذ بين الشق الأول والثاني أن في الأول لا يقول بوجوده في الخارج وفي الثاني يقول به، وإن كان كل منهما مشتركاً في أنه مقدار الجسم الطبيعي. لأنه الجسم الطبيعي من حيث التعيين.

[٨/٦٥] قوله: وخصوصاً على أسهل المذاهب نقضاً....

ظاهره أن مراده أننا تكلمنا في الطبيعيات^١ على ابطال هذا المذهب أي كون مبادي الأجسام أجزاء^٢ صغاراً صلبة لا يقبل الانفكاك مطلقاً، سواء كانت متخالفة الأشكال أو^٣ لا، خصوصاً الشق الأول الذي هو أسهل نقضاً، فأننا تكلمنا فيه على وجه أبلغ لكن يخدشه امران.

أحدهما: أنه ما تكلم في الطبيعيات على الشق الثاني، بل كلامه مخصوص بالشق الأول

وثانيهما: أنه لا يلائم حينئذ قوله: «فإن قال قائل أن طبائعها».... إذ لو تكلم سابقاً على ابطال هذا المذهب بالكيفية فلا مجال^٤ لهذا القول حتى يجب أن يبطله بما يقوله. ويمكن أن يقال. إن الشيخ وإن لم يتكلم صريحاً في الشق الثاني لكن بما ذكره في الشق الأول يمكن أن يستنتج بطلان الشق الثاني أيضاً، كما يظهر من المراجعة إليه، فلذا قال أنه تكلم في ابطال هذا الرأي مطلقاً ولما لم يبطله صريحاً قال. أنه «إن قال قائل» كذا فنقول في جوابه كذا، وهو كما ترى.

والأولى أن يحمل كلامه على أن مراده أننا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب، وإن كان هذا ابطالاً لمخصوص أسهل المذاهب نقضاً، وحينئذ لا خدشة من

الوجهين.

ثم وجه كون ما ذكره أسهل المذاهب نقضاً فكأنه باعتبار أنه يمكن إقامة دليل خفيف المؤونة على ابطال على ما ذكره في الطبيعيات من أن هذه الأشكال المختلفة ان كانت لطبيعتها و طبيعتها واحدة، فيلزم الاختلاف في مقتضى طبيعة واحدة، و هو محال؛ و ان لم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج، فطباعها مستعدة لأن يقبل التقطيع و التشكيل، فطباعها بحيث تقبل القسمة و الاتصال.

و أنت خبير بما في هذا الدليل، لأن قبول طبيعتها للتشكيل لا يقتضي قبول القسمة و الاتصال؛ اذ لعل هذه الطبيعة يقبل الاشكال [الف - ٩٣] في أصل الفطرة لكن بعد وجودها و عروض شكل لها لعلها لا يمكن انفصالها. ثم لو تم هذا الدليل لا يمكن اجراؤه في صورة تشابه^١ الأشكال أيضاً. و يمكن أيضاً إجراء ما ذكره في الشق الثاني في الشق الأول أيضاً، اذ نقول: أن هذه الأجرام اذا كان لها شكل سواء كان من ذاتها أو من غيرها و سوا كانت الاشكال متخالفة أو متشاكلة فتكون طباعها قابلة للشكل فتكون بحيث تقبل القسمة و الاتصال.

و لو قيل: أنها لعلها تقبل الشكل الخاص لاغيره فيمكن أن يقال: هذا في صورة التخالف أيضاً بأن يقال: لعلها لا تقبل إلا هذه الاشكال المخصوصة لاغيرها، و الجواب الجواب.

١٠/٦٥ قوله: فحينئذ يجب أن يبطل رأيه و مذهبه^٢ بما^٣ اقول.

قد ذكر في الطبيعيات^٤ أيضاً قريباً من هذا الدليل.

٢. المصدر: مذهبه و رأيه

٤. راجع: الشفاء، سماع الطيبي / ٢٠١

١. ق: منشا

٣. ق: مسا

[١٧/٦٥] قوله: أمراً لطبيعة الشيء و جوهره.
لم يتعرض الشيخ لابطال هذا القسم لظهور بطلانه^١.

[٦/٦٦] قوله: وهذا القدر يكفيننا فيما نحن بسبيله.

أي في اثبات الهوى. وفيه نظر؛ إذ محصل الدليل الذي سيذكره في اثبات الهوى ليس إلا أن الصورة الجسمية ينعدم عنه الانفصال. والبدئية شاهدة بأن الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالمرّة، ففيه شيء آخر غير الصورة الجسمية ليكون هو باقياً في الحالين^٢. ولما كان يرد عليه أنه لعلّه لا يكون انفصال وما نشاهده من الانفصال كأنه يكون تفرقاً تعرض لدفعه بابطال الأجرام الصغار. وصل الكلام إلى أن تلك الاجرام تقبل طبيعتها الانفصال وان أمكن ان لاتمكن بسبب من خارج. وهذا كافٍ في اثبات الهوى.

فنقول حينئذ عليه: أنه بمّ تدري أن هذه الصورة التي تقبل الانفصال إذا كان يطرؤ عليها الانفصال لا تنعدم بالمرّة، فلعلّها لو طرأ عليها الانفصال في الخارج لم يبق شيء أصلاً. وما نشاهد من بقاء شيء في الاجسام بعد الانفصال هو لأجل أن الانفصال^٣ المشاهد ليس انفصلاً حقيقياً، بل افتراقاً؛ بل نقول: إذا لم يتمتع الانفصال بسبب من خارج أيضاً بل كان ممكناً في الواقع لأمكن مثل هذا القول بأن يقال لعلّه إذا طرأ الانفصال على المتصل الحقيقي فلا يبقى منه شيء، وما يشاهده من بقاء شيء في الانفصالات هو باعتبار أن ما نشاهد ليس انفصلاً حقيقياً وان كان هذا القول في الشق^٤ السابق أظهر.

ثم إن ادّعى أحد أننا نعلم بدئية أن هذا الأمر الموجود في الخارج الذي نستقيه

١. ص ٤، ك: - قوله امر الطبيعة ... بطلانه.

٢. ق: - هو لأجل أن الانفصال

٣. ك: - الحالين

٤. ص: + الثاني

بالجسم، اذا انفصل انفصالاً حقيقياً يبقى منه شيء البتة، فنقول بعد القول بأن الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال البتة هذا الادعاء في غاية الخفاء.

نعم هذا الادعاء كأنه حق لكن باعتبار أن الصورة الجسمية لا ينعدم^١ بالانفصال على ما سنبيته بعد و أمّا اذا قيل بانعدامها فلاوجه لهذا الادعاء بديهية و المدعي (ب - ٩٣) مكابر معاند.

و أيضاً نقول بعد تسليم هذا الادعاء أنه لا حاجة حيثنذ الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال مذهب ذيقرطيس لاثبات الهيولى، بل يكفي أن يقال: ان الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال بديهية، و الجسم الموجود الخارجي سواء كان جزاً صغيراً أو غيره يبقى شيء من بعد الانفصال سواء كان الانفصال ممكناً، أو لا، فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية و تلفو مؤونة اثبات امكان الانفكاك لطبيعة الصورة الجسمية بهذا البيان الذي أهون^٢ من بيت العنكبوت^٣ كما سيظهر على منصة الثبوت.

و القول بأن هذا الادعاء أمّا يمكن على تقدير امكان الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية لا بدونه، فمّا لا يعأ به؛ اذ لو فرض أن يقول أحد: ان بين امكان الانفصال و امتناعه فرق في هذا المعنى، لكن لاشك بديهية أنه لا فرق بين امتناعه بالنظر الى طبيعة الجسمية أو بسبب من خارج، و دعوى الفرق مكابرة صريحة، مع أنهم زعموا أن الامتناع بسبب من خارج ليس بضائر على ما صرح به الشيخ^٤ فتدبر.

[٧/٦٦] قوله: إمّا تقوماً داخلأ في طبيعته و ماهيته، أو تقوماً في

٢. كذا و الصحيح وفق الآية : أوهم

٤. ك : . و للقول بأن ... الشيخ

١. ق : لا يتقدم

٣. اقتباس من كريمة العنكبوت / ٤١

وجوده بالفعل^١.

الأول: هو مثل الفصل و الصورة بالنسبة الى المركب. و الثاني: مثل الصورة بالنسبة الى المحل. و الشيخ في أول التقسيم اكتفى في التمثيل لهذا القسم بالصورة و الموضوع، و لم يتعرض للمفصل^٢، و كأنه من باب الاختصار اعتماداً على ما سيفصله ههنا

و قد قيل في هذا المقام: «بقى ههنا احتمال آخر، هو كون حال القسمين الوهميين مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق و الاتصال أمّا كان من جهة طبيعة تلك الأجزاء الخاصة بها البسيطة، لاسبب أمر آخر مقوم أو غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضاً عاماً لها، و كان الشيخ أمّا يرجع الى إبطال هذا الاحتمال لظهور فساد، لان الجسمية أمر مشترك ذاتي للأجسام كلها، اذ لا يعقل جسم الآ و يتصور كونه جوهرأ قابلاً للابعاد. ثم لو فرض كذلك فلاشبهة في أن الجسمية معني واحد، ليس اشتراكها بين الأجسام بمجرد الاسم، فهي سواء كانت ذاتية أو عرضية طبيعة واحدة متكررة الأفراد. فنقول: ان لم تكن قابلة للانقسام و كانت ذاتها محتثة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرأ في واحد و نوعها متكرر، هذا خلف.

فتبت أن الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان^٣ موضوعها منقسمأ لمخالفة، فالبرهان يتوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية متحصلة ليست كأجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا تحصل له خارجأ إلا في ضمن السواد و البياض و غيرها من الأنواع البسيطة اللونية»^٤، انتهى.

و لا يخفى [الف - ٩٤] أن الاحتمال الذي ذكره هذا القائل و ان كان ينافي ظاهراً ما بين الشيخ النقض و الإبطال عليه من كون تلك الأجرام الصغار متشابهة في الطبع،

٢. ص: الفصل

١. و بالفعل

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٧

٣. ص ١٠٤ كانت

٥. ص ١٠٤ م ذلك

لكنّ المقام لما كان برهانياً لكان^١ من الواجب أن يبطل هذا الشقّ أيضاً حتّى يثبت الهيولى و ان لم يقل به أحد. و الشيخ لما أبطل القسم الأخير بوجهين: جدلي و برهاني، و ثاني^٢ الوجهين جارٍ في هذا الاحتمال أيضاً اكتفى به. ثمّ ما ذكره هذا^٣ القائل من أنّ البرهان موقوف على كون طبيعة الجسميّة طبيعة نوعيّة فكأنّه ليس كذلك، اذ على تقدير كونها طبيعة جنسيّة أيضاً كانه يتمّ البرهان.

و لو قيل: إنّ امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجنسيّة غير كافٍ فهو مشترك بين الطبيعة الجنسيّة و النوعيّة علي ما قرّرنا، و الفرق بينها غير ظاهر، و القول بأنّ طبيعة الجنسيّة ممّا لا اقتضاء له و أنّا المقتضي النوعيات التي تحتها على ما قاله بعض، كلام من غير تحصيل هذا.

ثمّ قيل متصلاً بما نقلنا: «و اعلم أنّ ههنا شبهة مشهورة و هي^٤ أنّ مبنى^٥ هذا الاستدلال، و هو أنّ الطبيعة النوعيّة لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد، فحيث تكون أفرادها متكررة فتكون قابلة للتقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معني واحد، فإنّ ما تقبله هذه الأجسام الصغار و أجزاءها الوهميّة ليس الا انفصلاً حقيقيّاً و اتصالاً فطريّاً، و ما يقاس عليها من تجويز التهام الأجسام و التصاق الأجزاء صفتان طارئتان، و كذا لفظ القبول في الأوّلين بمعنى الاتصاف الجامع للفعليّة و الوجوب، و في الآخرين بمعنى الاستعداد المتجدّد الذي لا يجمع الفعليّة، فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في أفرادها هو جواز حصول الانفصال في الأعضاض بدل الاتصال، و حصول الاتصال بين الأجسام بدل الانفصال^٦ في أول الفطرة، و لا يمكن ذلك في تهديد اثبات الهيولى.

١. من : كان

٢. في : ذلك

٥. في : مبنى

٢. في : ما هي

٤. من : ك : هو

٦. في : الاتصال

و أيضاً لفظ^١ الانقسام في إنقسام الكل الى الجزئيات^٢ و في انقسام الكل الى الأجزاء ليس بمعنى واحد، فان الأول عبارة عن انضمام قبود متخالفة الى طبيعة نوعية أو جنسية ليحصل بحسب^٣ انضمام فرد شخصي أو نوعي. و الثاني: عبارة عن تجزئة واحد شخصي أو نوعي الى أبعاض، فأين يلزم من قبول الطبيعة لأحدهما قبولها للآخر؟ أو لا ترى أن الانسانية قابلة للانقسام بين أفرادها، و ليس فرد منها قابلاً لأن ينقسم الى انسانين، و الوجود أيضاً طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الأفراد، و ليس وجود واحد شخصي يمكن أن يصير وجودين. و هذه الشبهة مما استصعب المتأخرون دفعها، و بعضهم ذكروا أجوبه سخيفه واهية.

اقول: أنها مندفة بأعمال القاعدة التي ذكرها الشيخ في الاشارات. و حاصلها: ان كل طبيعة نوعية لها أفراد [ب - ٩٤] متعددة، فليس منشأ اختلافها الشخصي و وحدتها و تمددها نفس تلك الطبيعة أو لازماً من لوازمها، و ألا لما تعددت، بل عرض مفارق، و كل عرض كذلك يجوز مفارقتها مع بقاء موضوعه، فيجوز طريان الوحدة و الكثرة على ذات الموضوع بأن يصير الواحد منها متعدداً و المتعدد واحداً نظراً الى نفس تلك الطبيعة المتفقة. فالأجسام الفلكية أو غيرها بما هي^٤ أجسام لإتفاقها في الجسمية فهي طبيعة نوعية لاتأبى الوحدة و الكثرة و الانقسام، ألا لما منع خارج صورة كان أو عرضاً^٥، انتهى.

و لا يخفى ما فيه، فان ما ذكره الشيخ لا يلزم منه إلا أن الطبيعة في الصورة المفروضة تكثرها بسبب أمر ليس بلازم لها، مثلاً تكثر الصورة بسبب المواد و كل

٢. ق: الجهات

١. م: لفظة

٤. م: ك: فهذه

٣. م: +: لحل

٦. م: هو / ق: بين

٥. ق: و

٧. تعليق الهيات الشفاء / ٥٧ آخر العبارة سقطت من المطبع.

مادة ليست ب لازمة لطبيعة الصورة، ولذا تحصل في هذه المادة^١ وهذه، و يصير بسبب حصولها في كل مادة شخصاً، فيصير متكثراً الأشخاص، ولا يقتضى ما ذكره أن فرداً من الطبيعة اذا وجد كان يمكن أن يصير فردين. و هو ظاهر؛ بل لامي هذا اصلاً. اذ كيف يمكن أن يقال: أن فرداً بعينه يصير فردين، بل نقول: ان على تقدير معقوليته أيضاً لا ينفع في المقام، اذ غاية ما يلزم من جواز أن يصير فرد فردين و هو غير الانقسام، اذ في الانقسام لم يصير^٢ فرد فردين بمعنى أن يصير فرد واحد هذا الفرد و ذلك الفرد، بل ينفصل الى هذا و الى هذا، و هذا ليس مما لزم مما سلمنا، كما لا يخفى. و أيضاً نقول: لو صح أن طبيعة واحدة اذا تكثرت جاز أن يطرأ الوحدة و الكثرة على فرد منه^٣ مع بقاءه بعينه، فهذا مما يضرهم في اثبات الهيولى و ينفعنا في نفيه؛ اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة متكثرة الأفراد. فيصح أن يصير فرد منها فردين، و تطرأ عليه الوحدة و الكثرة مع بقاءه في الحالين، مع أنهم يقولون أن الصورة الجسمية الواحدة اذا طرأ عليها الكثرة لا تبقى^٤ بعينها، و لو قيل ببقائها بعينها فيهدم بنيان اثبات الهيولى.

فان قلت: لعل مراده ببقاء الموضوع بعينه بقاء أصل الطبيعة و عبر عنه بالموضوع لبقاء فرد منها.

قلت: على هذا ليس حاصل الكلام الا أن الطبيعة^٥ يمكنها بسبب عرض^٦ أن يصير فرداً و بسبب آخر فرد آخر، و هكذا؛ و هذا هو التكثر الفطري و الانفصال الخلقى الذي ذكر المورد أنه ليس بمفيد في المقام، و كان القائل بصدد أن يثبت انفصلاً و تكثراً^٧ آخر كان نافعاً في اثبات المرام و يرجع الكلام آخر الأمر الى تسليم ما

١. ص: ك. - و هذه

٢. ص: - ايضاً

٣. ص: لم يصير

٤. ق: فردين

٥. ق: عليه

٦. ص: لا بين

٧. ص: - و عبر عنه ... الطبيعة

٨. ك: عروض

أورده المورد، فابن دفع اليراد؟ فتنبّهت!

ثم قيل: «و يمكن أيضاً أن يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل و التكاثف الحقيقيتين كما تدلّ عليه المشاهدة، أو بأن كلاً من هذه الأجسام [١]: ان كان بسيطاً ذا طبيعة واحدة (الف - ٩٥) يكون كروي الشكل فتحصل بينها^١ فرج خالية، و الحلاً محال، [٢]: و ان كان مركباً من أجسام متخالفة^٢ الطبائع لم يكن متصلاً واحداً، و المفروض أن كلا منها متصل واحد؛ هذا خلف. و أيضاً أجزاؤها متداعية الى الانفكاك و الرجوع الى أحيازها و أشكالها الطبيعية، فيلزم ما لزم أولاً من امكان الحلاً»^٣، انتهى.

و لا يخفى أن قبول التخلخل و التكاثف الحقيقيين لا يهدل على جواز الانقسام. و لو قيل على ما نقلنا سابقاً من الشيخ -أنه حينئذ يطبع الشكل فيطبع الانقسام- فقد عرفت ما فيه، ثم لزوم الحلاً ممنوع، اذ يجوز أن يخرج بعض هذه الأجرام عن شكله الطبيعي لضرورة الحلاً و لزوم القسر الدائم ممنوع، اذ يجوز أن يخرج هذه الأجرام عن شكلها قسراً على سبيل التعاقب لا أن يحتضن الخروج دائماً ببعض خاص، و دوام القسر بهذا النحو امتناعه ممنوع، مع أن في أصل امتناعه أيضاً كلام؛ فافهم!

[١٧/٦٦] قوله: و ذلك أن هذه الأبعاد هي الاتصالات أنفسها أو شيء يعرض للاتصال

الظاهر: ان مراده بالاتصالات أنفسها هي الصورة الجسمية على ما يشعر اليه قوله بعد ذلك: «ففي الأجسام اذاً شيء موضوع للاتصال و الانفصال و لما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة».

فحاصل كلامه: إن الأبعاد هي إمّا نفس الصور التي هي الاتصالات بناءً على عدم تحقّق بعد آخر في الجسم غير الصورة الجسمية، أو شيء يعرض لتلك الصور بناءً على تحقّق بعد آخر في الجسم غير الصورة على ما يستدلّ عليه بتبدّل أبعاد الشمعة مع بقاء صورتها الشخصية.

{١٧-١٨/٦٦} وقوله: على ما سنحقّق^١.

إمّا يتعلّق بالشق الأخير - أي سنحقّق أنّها عارضة للصورة الجسمية لأنفسها بناءً على التبدّل الذي ذكرنا - أو متعلّق بمجموع^٢ الشقّين، أي سنحقّق أنّ فيه هذين الاحتمالين، ولا يَحتمل سواهما من كونها معروضة للاتصال.

و قد قيل في هذا المقام: «يعني^٣ لما ثبت أنّ كلّ جسم من حيث جسمية قابل للانقسام والانفصال، ظهر من أنّ صورة كلّ جسم وأبعاده المقدارية قائمة لأنفسها بل في شيء آخر هو المعنى بالهوي، وذلك لأنّ هذه الأبعاد المقدارية {١}: إمّا نفس الاتصالات إن كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكمّ {٢}: وإمّا أشياء عارضة للاتصال. إن كان بالمعنى الذي هو فصل للجوهر فأنك قد علمت أنّ الاتصال بالمعنى الذي هو ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين:

أحدهما: كون الشيء بحيث تشارك أجزاؤه في حدود مشتركة.

وثانيهما: كون الشيء بحيث تقبل الأبعاد على الإطلاق، فإذا أطلق المتصل بالمعنى الأول على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضاً لها، وكانت تلك الأبعاد {ب - ٩٥} اتصالاتها، وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلته في ظاهر الأمر - كما يظهر من تشكّلات الشمعة - إذا أطلق عليها الاتصال بالمعنى الآخر الجوهرى

كانت متصلة بذاتها لا بأمر عارض، و ليست ذاته قابلة لهذا الاتصال و مقابلة، اذ الشيء لا يكون قابلاً لنفسه و لا لمقابل نفسه، و على أي الوجهين ليست الأبعاد الكمية مما يعرض لها الاتصال و الانفصال إلا بالمعني الاضافي دون المعني الحقيقي، لأنه ان كان المراد الاتصال الجوهرى فكيف يعرض الجوهر للعرض، و ان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه أو لمقابلة، فإن لفظ الأبعاد اسم لنفس الكيات الاتصالية للأشياء التي هي معروضة للاتصال، لأن تلك الأمور هي ذات الأبعاد لا الأبعاد أنفسها، و سيحقق الشيخ هذه المعاني في المقالة الثالثة^١، انتهى.

و أنت خبير بأن تفسيره لكلام الشيخ يأبى عنه كلامه الأخير الذي نقلنا آنفاً، و الموافق له هو التوجيه الذي ذكرنا، ثم ما ذكره من معني الاتصال و أن أحدهما فصل الكم و الآخر فصل الجوهر، قد تكلمنا عليه فيما مضى بعض الكلام، و لا بأس بأن نعيده^٢ و نزيده ههنا أيضاً.

فنقول: إن تشارك الأجزاء في الحدود كأنه يتحقق في الصورة الجسمية أيضاً، و لا احتصاص له بالكم إلا أن يقال كما قلنا سابقاً أن^٣ المبدأية و المنتهية المأخوذتين في اشتراك الحد لعلّه يختصان بالمقدار، اذ هما باعتبار الامتداد لانفس الممتد، و كذا كون الشيء قابلاً للأبعاد. و الظاهر أنه يتحقق في الجسم التعليمي أيضاً، إلا أن يراد بقبول الأبعاد عروض الامتداد، و حينئذ جعله فصلاً^٤ للجوهر لا يخفى ما فيه.

و كيفما كان نقول: ان المعنى الذي كان فصلاً للجوهر و كان زائلاً بالاتصال لا ندري أنه أي شيء؟ اذ لو كان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بـ «كشيدگى» فهو الحكم على ما اعترفوا به أيضاً. و ان كان المراد هو كونه ذا أجزاء في ذاته على ما حققنا سابقاً فمع الاغراض عن كونه فصلاً، اذ الظاهر أنه موجود في الكم أيضاً؛ و

أنهم لا يجوزون^١ تحقق فصل الجوهر في العرض. نقول: إن هذا المعنى ظاهر أنه لا يزول بالانفصال والانفكاك. وإن أريد به كونه ذا أجزاء في ذاته مع المعنى - الذي يعبر عنه بالفارسية: «بيوستگی» كما ذكرنا من قبل - فنقول: إن القدر المسلّم أن كلّ جسم مفرد لابد أن يكون أن أول وجوده ذا أجزاء في نفسه متصلة بهذا المعنى، والآ لكان في نفسه من قبل المجرّدات أو أجزاء لا تتجزى، وأما أنه بعد وجوده لابد أن يكون بهذا الاتصال وإذا عرض له الانفصال يصير منعماً فلا نسلمه^٢، بل يجوز أن ينفصل وكان باقياً بعينه لابد لنفيه من دليل، ودعوى الهداهة ممنوعة.

و القول بأن الشيء لا يكون^٣ [الف - ٩٦] قابلاً لنفسه و للمقابل نفسه كلام لادخل له في^٤ المقام أصلاً، إذ لا نقول: إن هذا الأمر الذي له أجزاء في ذاته ومتصل في أن أول الوجود قابل لهذا الأمر ومقابله، بل إن هذا الأمر الذي متصل في أن أول الوجود أي يقال له بالفارسية: «بيوسته است» يجوز أن يمرض له الانفصال، و يقال له بالفارسية: «گسيخته است»، وليس ذلك من قبول الشيء لنفسه ولقابله في شيء كما لا يحنى.

و أيضاً نقول: زوال الامتداد بمرض الانفصال أي وجه له فإن كان وجهه تحقق الاتصال الذي هو فصل الكم بالمعنى الذي ذكره هذا القائل، فظاهر أن هذا المعنى لا يأتي الانفصال أصلاً، ضرورة أنه إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزى كان له الامتداد بهذا المعنى قطعاً، وكذا الجسم المركب له الامتداد بهذا المعنى البتة.

و لو قيل: إن الاشتراك في الحدّ هو أن يكون حدّ واحد في الواقع بحيث يصلح لأن يصير مهدهاً لهذا الجزء و ينتهى لآخر^٥ و بالعكس. و في صورة الانفصال ليس

١. ق. م. : لا يجوزون

٣. ص. : فلا نسلم

٥. ق. م. : في

٢. م. : به

٤. م. : لا يكون

٦. م. : الجزء

حدّ واحد في الواقع كذلك، بل لكلّ جزء مبدأً و منتهى على حدة لكن بتداخل^١ مبادئها و منتهياتها^٢، نقول من الظاهر أنّ ما يوجد في الكمّ المتصل المقابل للمنفصل ليس إلا الاشتراك في الحدّ الذي لا يوجد في العدد، و ما سوى ذلك ليس مأخوذاً فيه، بل هو أمر زائد في الاعتبار، حتّى أنّ الأجزاء التي لا تتجزّى أيضاً يحكم العقل بمفارقة مقدارها بعددها؛ نعم بعد ابطال الجزء يثبت أنّ الامتداد لا بدّ أن تكون حدوده متحدة في الواقع و كان متصلاً كما في^٣ الصورة الجسمية، و إلّا لزم أن يكون الجسم مركّباً من الأجزاء التي لا تتجزّى، فاتحاد الحدود في الواقع حقيقة هو نفس الاتصال الذي يقولون في الصورة الجسمية، أو ملزوم له، و هذا أيضاً ممّا يؤيد أنّ هذا الاتصال الذي في الصورة ليس فصلاً له، بل هو معنى متحقّق في المقدار أيضاً.

و من العجب أنّ هذا القائل سيُعترف بعد هذا بأنّ كون الجسم واقعاً في جهة من^٤ الجهات بجميعية المقدار، و لا ندري أنّه على هذا أيّ شيء يبقّى من معني الاتصال مع الجسم يكون ذاتياً له و منافياً للانفصال و زائلاً عند طريانه؟ اذ حينئذ يُلزم أن لا يكون ذا أجزاء أيضاً في نفسه، فكيف بما يقال له: «بيوستكي»؛ اذ ظاهر أنّ ذا الأجزاء في نفسه يكون متحرّراً بالذات^٥ و في جهة من الجهات بالذات لا بتبعية شيء آخر، و انكاره مكابرة صرفة و يرد عليه أيضاً: إنّ مثل هذا لا يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال الكمّي على ما ادّعاء سابقاً كما نقلنا عنه.

و الحاصل: إنّ اعترافه هذا منافٍ لما ادّعاء سابقاً، و سيّدعيه عن بعد ذلك أيضاً منافاة ظاهرة بحيث لا مجال للارتياح فيه فافهم و تثبّت! فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

٢. ص: منهاها

٤. م: من

١. ص: بتداخل

٣. م: في

٥. ق: بالذات

[٢/٦٧] قوله: و الشيء الذي هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته

كان المراد بالأول: الصورة، و بالتالي: المقدار. أو المراد بكلّ منها الأمران جميعاً. و حاصل الكلام: أنّ الصورة و المقدار سواء قلنا انتهاء نفس الاتصال أو انتهاء متصلان بذاتها يستحيل أنّ يبقيا بعد الانفصال.

و أثبت بعد [ب - ٩٦] احاطتك بما ذكرنا آنفاً خبير بما في هذا الكلام، اذ نقول: أنّ كونها نفس الاتصال ظاهر أنّه لامعني له بالمعاني التي نفهمه^٢ من الاتصال من الامتداد و كونه ذا أجزاء، و الذي يقال له «بيوستكي» و لو أريد معني آخر فليبين حتى ينظر فيه، و أمّا كونه متصلاً بذاته، فإن أريد به كونه موصوفاً حقيقياً للاتصال لاموصوفاً^٣ بالعرض، فعيثنّذ ان أريد بالاتصال الامتداد فسلم، لكن لا يجدي نفعاً؛ اذ ظاهر أنّ^٤ عند الانفصال الامتداد باقي بحاله كما ذكرنا؛ و كذا إن أريد به المعني الثاني.

و إن أريد به المعني الأخير فسلم أيضاً أنّه موصوف به حقيقة، لكن لا نسلم أنّ الموصوف الحقيقي للاتصال لا يمكن أن يعرضه الانفصال و هو ظاهر.

و إن أريد به أنّ ذاته مقتضي للاتصال. فظاهر أنّ المعنيين الأولين غير مجدي^٥. أمّا المعني الأخير فغاية ما سلم أنّ الجسم المفرد يقتضي بذاته أن يكون أن أول وجوده متصلاً بهذا المعني، لكن لا يلزم بعد ذلك أن يبقى اتصاله الحاصل حين الاتحاد. نعم يلزم أن ينفصل الى متصلين أو متصلات^٦ لا أن ينفصل الى ما لا اتصال فيه بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى، و من يدعي أزيد من هذا فعليه البيان.

١. ق. ك. : الذي

٢. كذا

٣. ص. : الا

٤. م. : ان

٥. م. : + و

٦. م. : حين ايجاد

٧. ق. : متصلات

[٣/٦٧] قوله: فبطل^١ ذلك البعد و حصل بعدان آخران، قد عرفت ما في بطلان ذلك البعد.

فان قلت: لاشك أن البعدين الآخرين^٢ موجودان بالفعل شخصان، و لاتفوت بينهما و بين ما اذا وجد جسمان منفصلان ابتداء، و لاشك أن هذين الشخصين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال، و ظاهر أن المجموع ليس الآ هذين الشخصين، فهو أيضاً حدث بعد الانفصال؛ فظهر أنه لو لم يكن أمر آخر لزم أن يكون التفريق أعداماً بالمرّة.

قلت: أما أولاً: فلانسلم أن هذين الشخصين حدثا بعد الانفصال، بل هذان الشخصان كانا موجودين قبل الانفصال، لكن لم يكن لهما انفراد و استقلال، و بعد الانفصال حصل لهما الانفراد و الاستقلال.

و أما ثانياً: فقد سلّمنا أنها حدثا بعد الانفصال، لكن ظاهر أنها لم يكونا معدومين حرفين، - لأنّه خلاف البدئية، و من يقول به فهو مباهت^٣ - بل كانا موجودين بنحو ثا و بالقوّة، و حال الانفصال صارا موجودين بنحو آخر، أي بالفعل.

و حينئذ نقول: ان المتصل الأوّل يمكن أن يقال: قد عدم و صار هذان الجزران الموجودان بالقوّة موجودين بالفعل، و لا يلزم حينئذ وجود شيء آخر، اذ يكفي لعدم الانعدام بالمرّة كون الجزئين الكائنين بالقوّة موجودين^٤ حال الاتصال كائنين حينئذ بالفعل، و هو ظاهر.

و لو قيل: - ان الجزئين كانا موجودين بوجود الكل، فاذا سلّمت أن الكل قد انعدم فلا بد من القول بعدمها^٥ أيضاً؛ فلم يبق إلا حدوث أمرين آخرين من كتم العدم

٢. م: الآخرين

٤. م: موجودين

١. المصدر: بطل

٣. مباهت: مغفري

٥. ص: بدمها

الصرف - نقول: لا نسلّم أنّ وجود الجزئين بوجود الكلّ يستلزم انعدامهما بانعدام الكلّ، أمّا ذلك إذا لم يحصل [الف - ٩٧] حين انعدام الكلّ وجود الأجزاء^١ بنحو آخر. و ههنا قد حصل لها وجود بنحو آخر، أي بالفعل. و يمكن أن يقال: انته لم يعدم أيضاً؛ نعم قد حصل له وجود بنحو آخر.

بيانه: أنّ المتصل الأول حال الاتصال كان موجوداً مستقلاً، و كان^٢ الأجزاء موجودة بوجوده^٣ بالقوة، و بعد الانفصال صارت الأجزاء موجودة بالاستقلال، و صار الكلّ موجوداً بوجودها على عكس الحالة الأولى.

و لو قيل: أنّ تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات، فهو ممنوع في مثل هذا التبدل الذي يكون من نحو وجود إلى نحو آخر، أي من القوة إلى الفعل.

هذا كلّ من أنّ الاشكال مشترك الوجود على القائلين بالهوي و نافية^٤ و هم أيضاً لابدّ أن يلتزموا بعض ما ذكرنا مع التزام أمور أخرى يشهد الحس و البديهة بطلانها كما يتّناه في تعليقاتنا على شرح الاشارات، و من أراد التفصيل فليراجعها^٥.

[٦/٦٧] قوله: و كذلك إذا حدث^٦ اتصال ...

أي كان جسمان منفصلان فصارا متصلين واحداً، إذ^٧ حينئذ نقول بطل المتصلان الأولان و حدث متصل آخر من كتم العدم، فلا بدّ من أمر باقي لتلا يلزم الانعدام بالمرّة.

فان قلت: ما تقول في هذا الحال؟

قلت: إمّا أن يقال أنّ الشخصين الأولين لم ينعدما، بل هما موجودان لكن بطل

١. كذا في النسخ.

٢. كذا في نسخ.

٣. المصدر: حصل.

٤. ق: لاخر.

٥. ق: بوجوده / ك: لوجوده.

٦. ق: فليراجعها.

٧. ك: م: و.

انفرادهما واستقلالهما؛ أو يقال: انتهيا صارا موجودين بنحو آخر، و المجموع أيضاً كان أولاً موجوداً بنحو و حينئذ صار موجوداً بنحو آخر، أو لم يكن أولاً موجوداً، بل صار حينئذ موجوداً. هذا كله مع اشتراك الالتزام أيضاً كما ذكرنا.

[٦/٦٧] قوله: ففي الأجسام اذن شيء موضوع للاتصال والانفصال.

أراد بالموضوع المحلّ، لا المعنى المصطلح و هو شائع في كلامهم. و لاجابة الى ما قيل، و إنما قال: «أنه موضوع مع أنّ الهيولى مادة للاتصال الجوهرى - أعني الصورة الجزئية - لأنها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة، و باعتبار تحللها بتلك الصورة^١ مادة^٢»، انتهى.

مع أنه على هذا التجسّم لا يوافق الاصطلاح أيضاً، كما لا يخفى.

[٨/٦٧] قوله: و أيضاً فإنّ الجسم من حيث هو جسم ...

برهان آخر على وجود الهيولى. حاصله: أنّ الجسم من حيث له صورة الجسمية أمر بالفعل، و ظاهر أنه مستعد لأشياء كالصور النوعية و غيرها، و لا يمكن أن يكون الشيء من حيث هو بالفعل بالقوة، فلا بد أن يكون في الجسم شيء آخر به يكون بالقوة. و بالصورة يكون بالفعل.

و لا يخفى سخافة^٣ هذا البرهان، لأنّ الشيء^٤ لا يجوز أن يكون بالفعل شيئاً و كان بالقوة أيضاً ذلك الشيء مثلاً يكون صورة بالفعل و صورة بالقوة، ألا أنّ الشيء الكائن بالفعل لا يجوز أن تكون له قوّة شيء آخر و استعداد، كما فيما نحن فيه؛ إذ ليس فيما نحن فيه إلا أنّ الأمر الكائن بالفعل الذي هو الصورة تستعد لأن تقوم بها الصور

٢. تملّيق الهيات الشفاء / ٥٨

٤. من : الكائن بالفعل

١. في : الصور

٣. ك : يتجافه

التوعية و الأعراض. اذ استحالة هذا لاندري سبباً [ب - ٩٧] اليها. و العجب من هؤلاء الأعلام أنهم يكتفون في المطالب البرهانية بمثل هذه المقدمات الواهية.

[٩/٦٧] قوله: و لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو، و من حيث هو بالفعل شيئاً آخر.

أي: لا يكون الشيء الواحد من حيث هو بالقوة شيئاً، و من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، بل لابد أن تكون القوة لشيء و الفعل لشيء آخر، أي لابد في^١ أمر يكون فيه فعل و قوة أن تكون قوته باعتبار أمر و فعله^٢ باعتبار أمر آخر، فيكون فيه شيان. و قد عرفت ما فيه.

و قد قيل في هذا المقام: «و تلخيص هذا البيان على نظم القياس البرهاني هو: أن الجسم بالفعل من جهة ذاته، و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة، فالجسم لا يكون بالقوة. و تجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني و هو: أن القابل للشيء أمر بالقوة، و لاشيء من الجسم الموجود بالقوة، ينتج أن لاشيء من الجسم الموجود بقابل^٣ لشيء»^٤، انتهى.

و فساد ظاهر، لأن كبرى القياس الأول [١]: أن أريد بها أن ما يكون بالفعل لا يكون بالقوة من هذه الجهة، فهو مسلم لكن لا يجدي، اذ صغرى القياس الثاني حينئذ أن اخذت بمعنى أن القابل ليس له الفعلية أصلاً ففساده ظاهر، و ان اخذت بمعنى أنه بالقوة بالنسبة الى المقبول لمسلم، لكن لا ينتج حينئذ [٢]: و ان أريد بها أنما يكون بالفعل لا يكون قابلاً أصلاً، فيطلانه ظاهر.

ثم قيل متصلاً بما نقلنا: «و لزيادة التوضيح نقول: لاشك أن في الجسم قوة، على

١. من: من

٢. من: فعل

٣. من: لقابل / م: بقابل

٤. تعلية الهيات الشفاء / ٦٥

أن توجد أمور كثيرة، فلك القوة إما أن تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل، أو لا.
و الأول: باطل و الآلزم أن يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهرى فهمنا أنته
استعداد لأمر كثيرة، و لم يمكننا تعقل^١ هذا الاتصال دون تعقل هذه الأشياء، و ليس
كذلك.

و الثانى: لا يخلو إما أن يكون أمراً قائماً بذاته، أو لا. و الأول: باطل، لأن القوة لو
كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرأ، لأن القوة قسم من الامكان، و ليس كذلك
لأنه عرض. بل من أضعف الأعراض. و الثانى: لا يخلو إما أن يكون حامله^٢
الاتصال الجوهرى، أو شيئاً آخر، و الأول باطل، و الآل لم يصح أن يبطل عند خروجه
فيما يقوى عليه، فوجب أن يبقى مع الانفصال، و ذلك لأن ذات القابل يجب وجوده مع
المقبول، فهي قائمة^٣ بشيء - غير الاتصال - يقارن^٤ الاتصال و الانفصال و غيرها
من هيات و صور^٥ غير متناهية، و هو الهولي^٦، انتهى.
و لا يخفى ما في جعل هذا توضيحاً للدليل الذي ذكره الشيخ، اذ ظاهر أنته لا ربط
بينها أصلاً.

ثم قيل بعد ذلك: «و هيئنا أبحاث. الأول: ان قولكم: الجسم أو الاتصال من
حيث هو جسم و اتصال ليس قوة على أمر، فسلم، و لكن لا يلزم أن لا يكون
موصوفاً بالقوة و القوة موجودة فيه، و ليس اذا كانت القوة قائمة بشيء [الف - ٩٨]
يلزم أن تكون هي هو.

فان قلتم: لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقياً مع
الانفصال، كان هذا رجوعاً الى الحجة السابقة.

و ان قلتم: انته اذا كانت القوة قابلة بالاتصال و هو شيء متحصل لكان شيء

١. في: تعقل

٢. ص: حاصلة

٣. في: ك: قابلة

٤. ص: يفارق

٥. م: هيات و صور

٦. تعليل الهيات الشفاء / ٦٠

واحد بالقوة و بالفعل معاً، و هو محال.

قلنا: الصحيح امتناع أن يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة و فعلاً و أما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء و بالقوة بالقياس الى شيء آخر، فامتناعه غير مسلم، فالعقل و القوة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بأن يكون جهة الفعلية ذاته و جهة القوة عدم شيء آخر عنه؛ و لامنافاة بين وجود شيء و عدم أشياء كثيرة عنه، فالغلط ههنا منشأ^١ من اهمال الحثيات و من استعمال منشأ الاتصاف في موضع الحامل له، و لا يلزم أن يكون الحامل بمعنى القوة و الامكان هو بعينه منشأ القوة و الامكان^٢، انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «كان هذا رجوعاً الى الحجة السابقة»؛ اذ يجوز الفرق بينهما بأن يقال أن الحجة السابقة مبناهما على أن الجسم لا يتعدم بالمرّة عند الانفصال و الصورة تتعدم بالانفصال، فلا بد من وجود شيء آخر. و هذه الحجة على أن قوة الانفصال لا يجوز أن تكون في الصورة، اذ القابل لابد أن يجتمع مع المقبول، و الصورة لا تبق مع الانفصال، و لا يخفى ما بينهما من الانفصال. لكن لا يذهب عليك أن حمل كلام الشيخ على هذا الوجه مما تأباه العبارة جداً. نعم لا يبعد حمل برهانه الأول على هذا الوجه.

ثم هذا الوجه أيضاً ضعيف من^٣ وجهين:

أحدهما: ما تقدّم من أن الصورة لا تتعدم عند الانفصال.

و الآخر: انا لا نسلم أن ما يمكن أن يطرأ عليه شيء يجب أن يكون باقياً معه. و لو ادّعي أنه لابد من وجود شيء يكون قابلاً للانفصال بمعنى أن يمرضه و يقوم به، فهو ممنوع؛ بل غاية ما تلزم هذه الصورة يمكن أن ينفصل، فلعلّ عروض الانفصال

٢. تعليق الهيئة الشفاء / ٦٥ - ٦٦

١. م: نشأ

٣. ص: عن

على سبيل الطريان لا على سبيل العروض.

ثم قيل متصلاً بما قلنا: «و الجواب أن كل صفة واقعية - سواء كانت لها صورة وجودية، أولاً - لا بد لها من منشأ لحصولها و مصداق للحكم بها و مطابق لمحملها، و ذلك المنشأ و المنتزع منه هو يجب أن يكون في مرتبة ذاته موصوفاً بتلك الصفة، بل يكون هو بعينه بحيث أن^١ يكون نفسها. ثم أن كثيراً من الأشياء يجد في ذاتها عدم أشياء كثيرة، فإن زيدا مثلاً في ذاته بحيث تسلب عنه الشجرية و الفلكية و غيرها^٢ فلا بد أن تكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا؛ لأن زيدية زيد صفة وجودية يمكن تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الأشياء، ففيه لاحتمال تركيب من وجود و عدم. و كذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير^٣ من الأشياء، و^٤ ليس^٥ الجسمية بعينها معناها [ب - ٩٨] معنى سلب السواد و الحركة و غيرها، و ألا لزوم من تعقلها تعقل تلك السلوب، و ليس الأمر كذلك.

فاذاً كل من هذه الموجودات و كذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الأمرين:

أحدهما: ما به هو موجود بالفعل، و هو صورة ذاته.

و الآخر ما به هو أمر بالقوة و هو مادته و جهة نقصه و قصوره.

لكن يجب أن يعلم^٦ أنه فرق بين عدم المحض و بين عدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعنى و الجهل و السكون و نظائره مما له مصداق في الخارج، فهذه الأعدام مما لا بد فيها من قابل، فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة و صورة، و هي آتية من شأن موضوعاتها أن يخرج من القوة الى الفعل؛ و أما سائر الأعدام

١. ك. م. : غيرهما

٢. م. : أو

٣. م. : سلم

١. ق. م. : أن

٢. ك. : كثير سلب

٥. كذا

الذهنية التي ليس لها منشأ انتزاع و تخصيص^١، فلا يوجب شيء منها التركيب الخارجي، بل الذهني. و لهذا قال الشيخ: كلّ ممكن زوج تركيبي. و البساطة الحقّة مختصّة بواجب الوجود، لأنّته محض الوجود بلا شوب عدم، فهو كلّ الوجود و كلّ الوجود^٢، انتهى.

و لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة و الوهن، لأنّ وجود منشأ الانتزاع للصفة الواقعية مسلّم، لكن لا يلزم أن يكون هو الصفة بعينها، بل ذلك ممّا لا معنى له أصلاً. و حينئذ نقول: إنّ منشأ الانتزاع هو نفس ذات الصورة الجسمية و نفس ذات زيد مثلاً، ثمّ القول بأنّ الهوى معناها سلب الأشياء كأنه أيضاً ممّا لا يحصل له، و كيف يعقل كون أمر موجود جوهرى نفس السلب و العدم، و أيضاً إذا كان معناها سلب الأشياء فالصورة الجسمية مثلاً إذا كانت هيولها سلب الصور النوعية و الأعراض، فإذا خرج شيء من تلك الصور و الأعراض من القوّة الى الفعل يلزم أن تصير هيولها معنى آخر، و هو سلب أشياء أخرى غير ما خرج من القوّة الى الفعل و هكذا، فيلزم أن تكون لها هيولات غير متناهية إمّا مجتمعة و إمّا متعاقبة. و كلّ منها باطل عندهم فيما نحن فيه.

و بالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش و الاضطراب، و لا يعتدل على عقولنا، فلعلّ فهمها^٣ لا بدّ من طبع غريب و ذهن عجيب لا يشبه طباعنا و أذهاننا.

[١/٦٨] قوله: و ليس معنى جوهريّتها إلّا أنّها ...

لا يخفى أنّ كون حقيقة الجوهر هو معنى الأمر و سلب الموضوع ممّا لاصحة له على رأي الشيخ من أنّ الجوهر جنس لما تحته، لأنّ معنى الأمر و الشيء و نحوهما من

١. م: تخصص

٢. ق، ك: فلا

٣. م: و هو

٤. تعليقه الهيات الشفاء / ٦١

٥. ص: يفهمنا

الأمر العامة الاعتبارية الانتزاعية، و السلب بطريق الأولى؛ فكيف يمكن أن يكون مجموعها جنساً للأنواع المحصلة^١ الموجودة؟

ثم لو قلنا: إن ليس مراد الشيخ أن حقيقة الجوهر هو الأمر و السلب، بل مراده أن معنى الجوهر شيء هذان الأمران وجه له و حكاية عنه، فحينئذ لا يلزم منه أن لا تكون الهيولى شيئاً معيّناً بالفعل، و كيف يمكن أن يقال: إن أمراً موجوداً ممتازاً في الخارج على ما هو ظاهر رأي الشيخ من أن الهيولى و الصورة موجودتان [الف - ٩٩] في الخارج بوجودين ممتازين، أحدهما حالة، و الأخرى: محلّ ليس أمراً معيّناً بالفعل؟

نعم لو قال أحد بأنّها في الخارج متّعدان في الوجود، لكان لا يبعد حينئذ القول بأنّ الهيولى ليس شيئاً معيّناً. وكذا لا يظهر وجه صحّة لقوله: «أنّ فصل الهيولى الاستعداد»، لأنّ الاستعداد أمر اضافي اعتباري^٢، كيف يجوز أن يكون فصلاً لأمر موجود خارجي؟ و لو قيل: إنّ الاستعداد وجه الفصل و عنوانه، فذلك ممّا لا يجدي في المقام.

و بالجملة: القول بأنّ أمراً موجوداً في الخارج ممتازاً ليس أمراً معيّناً بالفعل و معناه السلب و العدم و الاضافة و نحوها شيء يصعب فهمه علينا، و نرى القول به عجباً جداً، و لمّّ عقلنا لا يصل إليه.

[٦/٦٨] قوله: فاذن ليس هيهنا حقيقة للهيولى ...

يمكن توجيه الجواب بوجهين:

أحدهما: إنّ الهيولى ليس شيئاً بالفعل، فلا يرد نقضاً على ما ذكرناه اذ حاصل ما

ذكرنا أن الجسم من حيث الصورة شيء^١ بالفعل ومع ذلك مستعد لأي أمر شئت، فاستعداده لا بد أن يكون لأمر آخر، إذ لا يمكن أن يكون الاستعداد من جهة الفعل، فالهيولى إذا لم تكن شيئاً بالفعل - بناءً على أنها عبارة عن الجوهر المستعد لكذا و كذا، والجوهرية أمر عام وأمر سلبي، وهما لا يصيران سبباً للفعلية وكذا فصله الذي هو الاستعداد لا يصير سبباً للفعلية - لم يكن نقضاً على ما ذكرنا؛ وهو ظاهر.

و ثانيها: أن الهيولى فعليتها بأنها جوهر مستعد، وإذا كان^٢ فعليتها بالاستعداد فلا يرد نقضاً، إذ نحن ندعي أن ما له فعلية وقوة مغايرة للفعلية، فلا بد فيه من أمرين. وأما ما فعليته القوة فلا. وهذه العبارة كأنها أقرب من الوجه الثاني. وقوله: بعد ذلك: «و يكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة»، كأنه أشبه بالوجه الأول.

[٨/٦٨] قوله: ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين ...

لعله بعد ما قرر جواب النقض بأن الهيولى ليست شيئاً بالفعل^٣ تكون فعليته^٤ غير القوة، بل حقيقة الجوهر المستعد، استشعر بأنه يجوز أن يقال: إذا كان فيها الجوهرية والاستعداد فلا بد أن يكون فيها بازاء كل منها أمر، فيلزم أيضاً تركبها. فقال^٥: أن نسبته الهيولى الى هذين الأمرين أشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولي^٦ و صورة.

وقد قيل في هذا المقام بعد ما قال: «أن الجواب من وجهين: أحدهما: منع كون الهيولى أمراً بالفعل» و بيّنه و شرّحه بأنها جوهر مستعد، و

١. في: هي

٣. ص، ك، م: + أو ليست شيئاً بالفعل.

٥. في: فعال

٤. في: ك: فعلية

٦. في: ص: الهيولى

٢. كذا

ليس شيء من هذين الأمرين يصير سبباً للفعلية ببيان و شرح بالغ.
 «و الوجه الثاني: أن اختلاف الحيتين قد يكون موجباً للتركيب الخارجي^١، و هو عند ما كانت الحيتان غير مجتمعتين^٢ في الوجود الواحد - كالحركة و السكون و المتقدم و التأخر - و قد يكون موجباً للتركيب [ب - ٩٩] الذهني فقط، و هو عند ما كانت الحيتان مجتمعتين^٣ في الوجود كالماهية و الوجود و كالجنس و الفصل.

إذا تقرّر هذا فنقول: أن الجوهرية و الاستعداد مع قطع النظر عن كون شيء منها عديماً أو لا، نسبتها الى الهيولى كنسبة الجنس و الفصل الى النوع البسيط، لاكنسبة المادة و الصورة الى المركّب. و أمّا قال بلفظ التشبيه لأن فصل الشيء بالحقيقة معني وجودي محصل للجنس له نوعاً خاصاً من جملة الأنواع الموجودة المتأصلة في الأعيان، و ليس قولنا: «مستعد» من هذا القبيل لكنّه شبيه بالفصل، لكونه جزءاً خاصاً لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا: جوهر مستعد»، انتهى.

و فيه نظر؛ لأن حقيقة الإراد و النقض كان أن الصورة كما أنها بالفعل صورة و لها استعداد، و بذلك يحكمون أن لا بد لها منه أمر آخر كذلك الهيولى بالفعل هيولى، إذ كلّ شيء هو بالفعل ذلك الشيء، و لها أيضاً استعداد، فلا بد لها من أمر آخر؛ و حينئذ لا يتّجه أصلاً في مقابلة أن حيثة الجوهرية و الاستعداد لا يوجبان التركيب الخارجي، لأنّها مما يجتمعان، و الحيتان اللتان توجبان التركيب الخارجي هما الحيتان اللتان لا تجتمعان، كالحركة و السكون، و هو ظاهر.

و أيضاً لو صحّ هذا الجواب يبطل أصل استدلال الشيخ، إذ الحيتان اللتان في الصورة لاتتفايان، إذ هما كونها صورة و كونها مستعدة، و هاتان لاتتفايان، كما أن الجوهرية و الاستعداد، أو الهيولانية و الاستعداد لاتتفايان.

١. في: الذهني

٢. في: ك: مجتمعين

٣. في: مجتمعين

٤. تعليل الهيات الشفاء / ٦٢

و لو قيل: - أن الصورة فعلية فهي تنافي^١ الاستعداد بخلاف الجوهرية و الهولانية، إذ ليس فيها فعلية - فيرجع الى الجواب الأول، فالصواب في توجيه كلام الشيخ ما ذكرنا، فتدبر^٢!

[١١/٦٨] قوله: فقد بان من هذا أن الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة.

هذا تفرع على كل من الدليلين، إذ من الدليل الأول ظهر أن ما يقبل الفصل لابد له من محل، و قد أثبت سابقاً أن طبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية تقبل الفصل، فتبين^٣ أن طبيعة الجسمية من حيث هي طبيعة جسمية محتاجة الى المادة، و كذا من الدليل الثاني ظهر أن طبيعة الصورة مطلقاً فيها فعلية، و لها قوة فلا بد من أمر آخر. و قد قيل في هذا المقام: «و اعلم أن المنهج الثاني لاثبات الهوى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية الى المادة. و^٤ على تركيب الجسم من الجوهرين في^٥ جميع الأجسام فلكية كانت أو عنصرية، إذ ما من جسم إلا و فيه قوة قبول شيء من الأشياء و أقلها الحركة، و الفلكيات كلها قابلة للحركة، كما برهن عليه في علم الطبيعة، فهي مركبة من مادة قابلة و جوهر صوري.

و أما المنهج الأول: و هو برهان الاتصال و الانفصال فهو أولاً جارٍ في هذه الاجسام التي قبلها، ثم يحتاج الى التعميم بضمّ مقدمة أخرى، و هي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة، لا يختلف بالحاجة و الغنى الى شيء في نحو الوجود [الف - ١٠٠] و لهذا ذكر الشيخ و أو العاطفة في قوله: «و لأن طبيعة صورة الجسمية»، اشارة الى أن هذا المطلوب قد خرج من الحجّة الثانية، لكننا نريد أن نستعمل في اثباته

٢. م: - فتدبر

٤. م: - و

١. م: لا ينافي

٣. م: فثبت

٥. م: الجوهر

الحجة الأولى و تتمها^١ في بيانه.

فنقول: انّ الطبيعة الجسمية ممّا لا تختلف أفرادها في نحو الوجود بأن يكون بعضها محتاجة الى مادة - كما في الأجسام القابلة للانفصال - وبعضها غير محتاجة، بل قائمة بذاته - كما في الأجسام الفلكية - و أمّا قلنا: لا يختلف^٢ [في نحو الوجود] و في الحاجة و الغني، لأنّها طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز أن تكون محتاجة كأجناس البسائط الى فصول ذاتية تحضّلها نوعاً بسيطاً تتمّ بها حقيقة جسميتها. نعم يمكن أن يحتاج الى فصول تدخل عليها و تجعلها نوعاً كاملاً زائداً معناه و وجوده عن معني الجسمية و وجودها بأن يصير حيواناً أو فلكاً أو شجراً أو نوعاً آخر، و تلك الفصول لا محالة مأخوذة من صورة مقارنة أيضاً للمادة، و لا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها يتضمّن^٣ في وجود الجنس التي^٤ لا يمكن للجنس وجود، لا في الخارج و لا في ذهن الآبواحد منها^٥، انتهى.

و فيه نظر؛ لما علمت أنّ المنهج الأول أيضاً عامّ الدلالة و يثبت من أنّ طبيعة الجسمية من حيث هي تحتاج الى المادة. لا يقال: لعلّ مراده أنّ المنهج الأول ليس بعامّ الدلالة مع قطع النظر عمّا ضمّ اليه من ابطال مذهب ذيقراطيس، فهو في التعميم محتاج إمّا الى ما ذكره الشيخ هينا، و إمّا الى ما ذكره ثمة من ابطال مذهب^٦ ذيقراطيس فكان له في التعميم منهجين؛ اذ نقول: مع قطع النظر عن ذلك لا يمكن اثبات الاحتياج الى المادة بالمنهج الأول^٧ أصلاً، لأنّه يمكن اثباته في الأجسام التي قبلنا التي ينفصل دون ماعداها، و مع انضمام ذلك يثبت الاحتياج مطلقاً، و هو ظاهر^٨.

١. في المصدر: تتمها

٢. ص ١ ق ١ - و لهذا ذكر الشيخ ... لا يختلف.

٣. كذا

٤. كذا مضمونه / ص ١ م: مضمونه

٥. ك: مذاهب

٦. مدخلية الهيات الشفاء / ٦٢

٧. في الأولى

٨. ١٠٠٠ + و أيضاً يرد عليه أنه إذا لم يكن يزعم الشيخ أنه إذا ثبت إمكان الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية سواء

ثم ما ذكره من «أن الطبيعة النوعية لا تختلف أفرادها في نحو الوجود» ممنوع، إذ كما أن الطبيعة الجنسية لها أنحاء من الوجود باعتبار الفصول المضئنة فيها وبذلك يمكن اختلاف أفرادها في الحاجة ونحوها، كذلك الطبيعة النوعية أيضاً لها أنحاء من الوجود باعتبار التشخصات المضئنة فيها، وبذلك يمكن اختلاف أفرادها في الحاجة ونحوها^١، والفرقة تحكم لا بد لها من دليل، إذ البديهة لا تشهد بها، بل بخلافها. وأيضاً ما ذكره من أن الجنس لا يمكن وجوده في الذهن إلا بواحد من الفصول، غير صحيح، إذ لا شك في إمكان تعقل الجنس بدون الفصل، إلا أن يراد بالذهن: الوهم، لا العقل، أو يكون مراده أنه لا يجوز أن توجد في الذهن طبيعة محصلة لا بواحد منها، فافهم!

[١٢/٦٨] قوله: ولأن طبيعة صورة الجسمية في نفسها

قد علمت ما قيل في توجيه هذا العطف، وأنه لا يكاد يصح. فالظاهر أن يقال في التوجيه: إن الشيخ أثبت بالمنهجين أن طبيعة صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة إلى المادة، كما صرح به بقوله: «فقد بان من هذا»، إلى آخره. ولما كان بعد ذلك مظنة أن يتوهم أنه هل يجوز أن يكون بعض أفرادها غير محتاجة إلى المادة أم لا؟ بين أنه لا يجوز ذلك، إذ الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية، وما يلحقها يلحقها^٢ على أنه شيء خارج من طبيعتها، لا ينضم^٣ فيها - كالفصول -

«كانت جنساً أو نوعاً ثبت الاحتياج في جميع أفراد الجسم كيف ثبت الاحتياج في الأجسام التي قبلنا نحتاج في التعميم إلى ما ذكره هبنا، إذ لم يثبت بما ذكره في إبطال مذهب ديمطراطيس سوى جواز الانفصال بالنظر إلى طبيعة الجسمية لا وقوعه في الأجسام التي قبلنا، وحينئذ يمكن أن يكون الجسمية طبيعة جنسية وتكون فصولها جميعاً مانعة عن الانفصال، فلم يثبت الاحتياج إلى المادة في الجسم أصلاً، وهو ظاهر.

٢. في ذلك، يلحقها

١. من: وكذلك الطبيعة... نعوها

فلا يجوز أن يصير سبباً يتخلف مقتضاها، فلا بد أن يكون كل جسمية محتاجة الى المادّة، فقلوه: «و لأن» الى آخره، دليل قدّم على المدّعي، و هو قوله في آخر الفصل: «فلا يجوز اذن أن تكون جسمية محتاجة الى مادّة» الى آخره. هذا هو الظاهر (ب - ١٠٠) من سياق كلامه.

و فيه أنه بعد ما ثبت^٢ أنّ طبيعة الجسمية محتاجة الى المادّة من حيث طبيعتها فلا حاجة الى اثبات نوعيتها في تميم الاحتياج في الأفراد، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يجوز تخلفه في أفرادها، سواء كانت نوعية أو جنسية. و ما يتوهم^٣ أنّه يجوز ذلك في الجنسية دون النوعية توهم فاسد، و لعلّ الشيخ لرفع هذا التوهم الذي بين القوم و على سبيل التزليل^٤ و الاستظهار تمرّض لاثبات نوعية هذه الطبيعة و نبي جنسيتها، مع أنّ هذا المعنى أيضاً مسألة مهمة، يعلم هيئنا تقريباً، فافهم^٥!

[١٧/٦٨] قوله: و بيان هذا هو أنّ الجسمية اذا خالفت

محصل الدليل الذي ذكره الشيخ أنّ كل ما يحكم العقل بأنّه يجوز أن يكون موجوداً في الخارج بانفراده، أي من دون انضمام معنى آخر اليه في الوجود بأن يكونا موجودين بوجود واحد، لا بأن يكونا مقارنين في الوجود، فهو معنى نوعي. و ان لم يجوز ذلك، بل يحكم بأنّه لا يمكن أن يوجد في الخارج إلا بأن يوجد معنى آخر أيضاً بوجوده، فهو معنى جنسي - كالمقدار - فإنّ العقل لا يجوز أن يوجد في الخارج قابل القسمة منفرداً من دون أن يكون الخطية أو السطحية أو الجسمية موجوداً بوجوده، و كالعدد فإنّه لا يجوز أن يوجد منفرداً بدون الاثنينية أو الثلاثة أو غيرها. و هذا ممّا لا شك فيه و تشهد به الفطرة السليمة.

١. [٦/٧١]

٢. ك: ببيت

٣. ف: فهم

٤. ف: م: التنزيل

٥. ص: فافهم

٦. ص: ههنا

ثم نقول: إن الصورة الجسمية فقط أو المادة مع الصورة الجسمية لاشك أن العقل يجوز أن يكون موجوداً في الخارج طبيعة قائمة مشار إليها ممتازاً بدون انضمام معني إليه في الوجود بالمعني الذي عرفت، و ما تلحقها من الأمور المغائرة - سواء كانت صوراً أو أعراضاً - فأنما تلحقها من خارج، أي يكون وجودها غير وجوده، و يكونان موجودين بوجودين^١ مغايرين لوجود واحد. وهذا أيضاً كأنه ظاهر جداً و إن لم يكن في مرتبة ما قبله. فثبت^٢ بهذا أن طبيعة الجسمية - سواء أريد بها الصورة فقط أو^٣ الصورة مع المادة - طبيعة نوعية و اختلاف أفرادها بالخارجات^٤ دون الفصول. فان قلت: الطبيعة النوعية لابد أن تحمل على أفرادها المتشخصة، و ظاهر أن في الشخص^٥ معني آخر سوى الطبيعة، و ألا لم يحصل امتياز بين الاشخاص، و لابد أن يكون هذا المعني مضتاً في النوع لا مقارناً له - كالفصل^٦ بالنسبة الى الجنس - و ألا لكان كالجزء من الشخص، و الجزء لا يمكن حمله على الكل على ما صرح به الشيخ في مواضع، فثبت أن المعني النوعي أيضاً لا يمكن أن يوجد في الخارج ممتازاً مشاراً إليها بدون انضمام معني آخر إليه في الوجود. يعني كونها موجودين بوجود واحد، فبطل الفرق الذي ذكره الشيخ بين الجنس و النوع.

قلت: يمكن دفعه بوجهين:

أحدهما: أن يقال: مراد الشيخ أن كل ما لا يجوز وجوده في الخارج قائماً [الف - ١٠١] مشار إليها بدون انضمام معني كلي^٧ إليه في الوجود بالمعني المذكور، فهو الجنس. و المنتظم الى النوع في الوجود بهذا المعني هو التشخص الذي هو أمر شخصي لا كلي.

١. ق. ك. - بوجودين

٢. ص: فثبت

٣. كذا

٤. ق. ك. و

٥. ق. كما للفصل

٦. م: الشخص

٧. ص: الكل

و ثانيهما: أن يقال أن في الجنس لابد من انضمام معني اليه، و في النوع لا ينضم معني آخر اليه، بل ليس المعني الحاصل في أفراد النوع إلا معني واحد، و اختلاف الافراد إنما يحصل بمجرد الوجود. و لهذا يقال: أن النوع تمام حقيقة أفرادهِ و الجنس جزء حقيقة أفرادهِ.

و تحقيق كون المعني واحداً مع اختلاف الأشخاص يحتاج الى مزيد دقة و تأمل؛ و قد بسطنا^١ الكلام في تعليقات شرح الاشارات^٢. و على هذا المخالفة في قول الشيخ: «الجسمية اذا خالفت» الى آخره، يحمل إما على المخالفة الكلية، أو المخالفة بحسب المعني، فافهم!

[٩/٦٩] قوله: فإنما نعني بها الجسمية^٣ الذي^٤ كالصورة لا الذي^٥ كالجنس.

و في بعض النسخ «كالمادة»، و الظاهر هو هذا؛ اذ الصورة لوجه لها في هذا المقام

و حاصل كلام الشيخ أن ما ذكرنا من أن الجسمية يجوز أن توجد في الخارج طبيعة قائمة محصلة بدون انضمام أمر آخر اليه في الوجود، يعني^٦ كونها موجودين بوجود واحد، هي الجسمية التي كالمادة، لا الجسمية التي كالجنس، اذ الجسم بزعهم جنس لأنواع الأجسام المتخالفة، و الجسمية التي كالمادة هي المأخوذة بشرط لا، أي بشرط أن لا يكون شيء من الصور النوعية منضمّاً فيه في الوجود، بل الجسمية فقط -سواء أريد بها الصورة الجسمية فقط، أو الصورة مع المادة- و قد عرفت الفرق بينها في البرهان، أي بين الجنس و المادة بأنّ المادة هي المأخوذة بشرط لا، و الجنس هو

٢. المصدر، ورق

٤. كذا، المصدر: التي

٦. م: معنى

١. ص: سبط

٣. المصدر: هيئتها بالجسمية

٥. كذا، مصدر: التي

المأخوذ لابشرط^١، و سيأتيك أيضاً إيضاح و بيان لهذا في الفصل الثالث من المقالة الخامسة^٢ في هذا الفن الذي نحن بصدد.

و هي هنا اشكال و هو أنه قد تقرّر عندهم أنّ الكليات الخمسة^٣ كلّها معروضا هو المأخوذة «لابشرط»، لا «بشرط لا»^٤، فحينئذ لا يتصور أن يكون الجسم المأخوذ بشرط لا جنساً فإني معني للمتكلم في أنه جنس أم لا. و أيضاً كيف يمكن أن يكون المأخوذ بشرط لا نوعاً على ما قرّره.

و لو قيل: المراد بكونه جنساً أم لا، أنه بل هو طبيعة جنسية بمعنى أنه اذا أخذ لابشرط يصير جنساً، أو أنه طبيعة نوعية يعني^٥ اذا أخذ لابشرط يصير نوعاً، و على هذا لا اشكال أصلاً من الوجهين. فنقول هذا أيضاً ممّا لا يصح، لأن الشيخ صرح بأن الجسم المأخوذ لابشرط جنس. و نقول: ان كلامنا هي هنا ليس فيه، لأته جنس، بل الكلام فيه مأخوذاً بشرط لا، فلا يعقل هذا التوجيه أصلاً.

و حلّ الاشكال موقوف على تهديد مقدّمة هي أن الأخذ بشرط لا و لابشرط^٦ أمّا هو أمر اضافي يختلف بالنسبة الى الأشياء، فربما يكون شيئاً مأخوذاً بشرط لا بالنسبة الى شيء و لابشرط بالنسبة الى آخر.

و على هذا القول [ب - ١٠١] حاصل الكلام: ان الصورة الجسمية فقط أو هي مع المادّة لا تخلو [١]: إمّا أن يمكن أن تكون موجودة في الخارج بدون أن تنضمّ اليها^٧ المعاني الكلّية في الوجود بالمعني الذي عرفت من اتحادها في الوجود، [٢]: أو لا يمكن. فان لم تكن، كانت الصورة الجسمية إمّا وحدها أو مع المادّة طبيعة جنسية بمعنى أنها اذا أخذت لابشرط، بالنسبة الى تلك المعاني جنساً للأنواع البسيطة التي تتحلّ في

١. ك: - و الجنس ... لابشرط

٢. الشفاء، الالهيات / ٢١٣

٣. ق: - بشرط لا

٤. كذا

٥. ص: الاخذ و لابشرط و بشرط لا

٦. ق: يعني

٧. ص: اليه

العقل الى الصورة المذكورة و الى تلك المعاني، و تلك المعاني فضول لتلك الأنواع، و اذا أخذت^١ لا بشرط - لابلانسة اليها - كانت مادة عقلية لتلك الأنواع، و تلك المعاني صوراً عقلية.

و ان أمكن فحينئذ كانت الصورة المذكورة طبيعة نوعية، بمعنى أنها اذا أخذت لا بشرط بالنسبة الى التعينات و الشخصيات التي لابد أن تكون منضمة اليها في الوجود، بمعنى اتحادها فيه. و تكون الأفراد الشخصية تتحل في العقل اليها^٢ و الى الصورة المذكورة تكون نوعاً لتلك الأفراد، و اذا أخذت بشرط لابلانسة الى تلك التعينات كانت مادة عقلية لها و لتلك الأفراد.

و حينئذ يكون ما به تختلف أنواع الأجسام صوراً ممتازة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة، و تكون الصورة المذكورة مادة خارجية لها و لأنواع الأجسام إما للصور فبمعنى كونها محلاً لها، و إما للأنواع فبمعنى كونها جزءاً مادياً لها. و تلك الصور تكون صورة للصورة المذكورة و لأنواع الأجسام أما للصورة فبمعنى كونها حالة فيها؛ و إما للأنواع فبمعنى كونها جزءاً سورياً لها. و أنواع الأجسام على هذا تكون مركبة مطلقة في الواقع، سواء التي تسمى بسائط في الاصطلاح و التي تسمى مركبات.

ثم انهم يزعمون أن الصورة المذكورة على هذا اذا أخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصور التي تختلف بها الأجسام أنواعاً كانت جنساً لتلك الأنواع، و تلك الصور أيضاً اذا أخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصورة كانت فصلاً لتلك الأنواع.

و اذ قد عرفت هذا فنقول: مراد الشيخ أن الصورة الجسمية - مأخوذة وحدها أو مع المادة - لها وجود في الخارج، متحصلة ممتازة بدون انضمام معنى كلي اليها في

١. ق. ص. : لا بشرط بالنسبة ... اذا اخذت

٢. ص. : أو

الوجود، و حينئذ تكون طبيعة نوعية بالنسبة الى أفرادها الشخصية التي ينحلّ في العقل اليها و الى الشخصّات، لأن لا يكون لها وجود ما لم ينضمّ اليها معنى كلّ في الوجود، حتّى تكون طبيعة جنسية بالنسبة لي الأنواع البسيطة التي تنحلّ اليها و الى تلك المعاني الكلّية. نعم مع ذلك اذا أخذت لا بشرط بالنسبة الى الصور^١ التي تحلّها في الخارج كانت جنساً للأنواع المركبة التي عبارة عن الصور المذكورة و عن تلك الصور؛ و عند هذا ظهر حقيقة المقال و انحلّ الاشكال؛ فتدبر!

[١٢/٦٩] قوله: على أنّك قد تحقّقت فيما تبين لك الفرق بينهما.

قيل: «معناه^٢ على أنّك [الف - ١٠٢] قد علمت الفرق بين المادّة و الجنس فيما ظهر لك هيئنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر في مثال الجسم و المقدار، فإنّ المقدار^٣ ما يشبهه لا يمكن أن يكون مادّة لأنواعه - كالخطّ و السطح و الجسم - اذ لا يحصل له في ذاته ذات^٤ متفوّرة الآ أن يكون مضمناً فيه معنى أحد الفصول المتخالفة، فاذا تحضّل و صار خطّاً أو سطحاً أو غيرهما، فجاز أن تكون نفس ما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود. و أمّا الجسميّة التي يكون الكلام فيها، فهي ممّا يصحّ أن تكون موجودة^٥ محضاً^٦ تكون مادّة لكثير من الأنواع، لأنّها في نفسها طبيعة متحصّلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعاً، اذ يمكن للوهم تجريدّها عن كلّ ما يزيد^٧ على كونها جوهرًا قابلاً لفرض الأبعاد أو مادّة و اتصال، و لم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كلّ ما يزيد على^٨ كونه كما متصلاً ذا وضع، و ليس اذا ضمّنا الى

١. ص: الصورة

٢. م: ميناه

٣. ق: فان المقدار

٤. ق: ذاتاً وكذا يمكن أن يقرأ ما في سائر النسخ

٥. ص: مضمناً

٦. ص: ك، م: موجوداً

٧. كذا / في المصدر: موجوداً محضاً

٨. ص: كونها جوهرًا ... على

٨. ك: نريد

الجسمية فصلاً أو صوراً أخرى كانت بحيث يحصلها في أنها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين أنواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها، ولايضاً اذا أثبتنا مع الاتصال الجوهرى شيئاً كان لأجل أن الاتصال ليس في نفسه شيئاً محضاً من شأنه أن يقوم مفرداً بذاته عن الضائم، بل العقل مما يجوز وجود الجسمية، أعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياغ شيء اليها، لكن بحجج وبراهين يعلم أنه لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي كمالات زائدة على جسمية الجسم، و هي مبادئ لفصول ذاتية للأنواع الجسمية، كالفلك و الحيوان و الشجر و الدواب و غيرها^١، انتهى.

و لا يخفى أن الشيخ ادعى أن الجسمية طبيعة متحصلة في نفسها لا تحتاج في الوجود الى انضمام شيء اليها فيه^٢، ثم استدركه بأن الجسمية التي ذكرنا أنها كذلك ليست الجسمية التي جنس للأنواع، بل الجسمية التي هي مادة، يعني المأخوذة بلا شرط بالنسبة الى الصور النوعية، و بشرط لا كذلك. و ذكر أنه عرف الفرق بين المأخوذ بشرط لا و بلا شرط في البرهان، و سيأتي بعد ذلك أيضاً. فعلى هذا لا بد أن يكون الفرق الذي علم ههنا من المثال الذي أورده هو هذا الفرق، و ظاهر أن ما ذكره القائل لاربط له بهذا الفرق، بل غاية ما يفهم منه الفرق بين المقدار و الجسمية في أن الأولى^٣ لا يمكن أن يتحصل في الوجود الخارجى بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف الثانية، و هذا مما لا مدخل له في المقام. و الاستدراك الذي هو غرض الشيخ لئلا يعترض عليه أن ما ذكرته ههنا من أن الجسمية ليست بجنس ينال في [ما] اشتهر بينكم أنها جنس لأنواع الأجسام.

و الحاصل أن بما ذكره الشيخ ههنا من المثال على ما قوره القائل إنما يحصل

الفرق بين ما هو جنس و ما هو ليس بجنس بسبب إعطاء قانون هو أنه هل يحكم العقل بإمكان وجود الشيء متحصلاً في الخارج ممتازاً بدون انضمام معني كلي اليه، أو لا؟ وعلى الأول: لا يكون جنساً؛ وعلى [ب - ١٠٢] الثاني: يكون جنساً. والغرض الفرق بين معني الجسم الذي حكم الشيخ عليه هيئنا بأنه ليس بجنس، ومعناه الذي هو جنس. وأين أحدهما^١ من الآخر؟ ألا أن يتكلف و يقال اذا عرف الفرق بين ما هو جنس و ما ليس بجنس بالقانون المذكور هيئنا، عرف أن الجسم الذي حكم عليه بالجنسية أي معني هو، والذي يحكم عليه بعدمها أي معني، وفيه ما فيه.

[٣/٧٠] قوله: «الآ مادة و اتصال فقط.

استثناء من قوله: «ليس تحصل نوعيتها شيء^٢».

[٣/٧٠] قوله: «وكذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئاً آخر ...

الظاهر: أن مراده بـ «الاتصال» الصورة الجسمية وحدها، فكان ما ذكره سابقاً على هذا بقوله: «و أمّا الجسمية التي يتكلم فيها» الى آخره، بياناً لأن الجسم - أي المادّة والصورة - لا يحتاج في الوجود الى انضمام شيء آخر اليه فيه، حتى يثبت به أنه ليس بطبيعة جنسية؛ وهذا بيان لأن الصورة الجسمية وحدها أيضاً كذلك، و دفع لتوهم أن يقال: أنكم قد أثبتتم أن الصورة لا يمكن وجودها بدون المادّة، فكيف يقولون أنها في الوجود لا يحتاج الى انضمام شيء اليها؟ فبيان الفرق بين المعنيين بما فصله؛ و على هذا مراده «بقوله شيئاً آخر» الظاهر أنه الهوى.

و يمكن أن يكون مراده بـ «الاتصال» لا الصورة الجسمية وحدها، بل الجسم، و

٢. في المصدر: بشيء.

١. ك: أحد.

٣. مصدر: كذا.

كان ما سبقه هو أن الجسم لا تحصل نوعيته شيء ينضم اليه سوى المادّة والصورة؛ و مراده من هذا الكلام أنا اذا أثبتنا شيئاً للجسم من الصور النوعية على ما برهن عليها و أنّها لا بدّ منها في الجسم، فلاننا في ما ذكرنا من أن طبيعته تتحصل بدون شيء آخر. و لا يخفى أن كلام القائل الذي نقلنا آنفاً قد يعرض فيه لتلويحاً تفسيراً هذه العبارات من الشيخ، لكن فيه تشويش لا يعلم أنه على أيّ معنى حمل، كما يظهر من التأمل فيه؛ فافهم!

[١٦/٧٠] قوله: و تلك الفصول ذاتيات له.

الضمير راجع الى قوله: «شيئاً».

[١٦/٧٠] قوله: لا يجوز له الى أن يصير بحصولها^٢ غير المقدار.

أي لا يجوز تلك الفصول ذلك الشيء الى أن يصير بسبب حصول تلك الفصول أمراً غير المقدار، بل مع الفصول أيضاً هو مقدار متعين.

و في بعض النسخ: «يجوز» بدون «لا»، و «عين المقدار» بدل «غير المقدار»؛ و معناه أيضاً عين المعنى الأول.

و في بعضها: «لا يخرج»، أي لا يخرج تلك الفصول ذلك الى أن يصير بسبب حصولها أمراً غير المقدار، و هو أيضاً متحد معها في المال.

[٦/٧١] قوله: فلا يجوز إذن أن تكون جسمية محتاجة الى مادّة

قد عرفت سابقاً أن في احتياج جميع أفراد الجسمية الى المادّة كى البرهانان

اللذان ذكرهما على تقدير تمامها، و لاجابة الى ما ذكره من أنها^١ طبيعة نوعية، فلاتختلف أفرادها في الحاجة و عدمها.

فان قلت: لو قطع النظر عن أن البرهان أثبت أن طبيعة الجسمية من حيث هي جسمية تقتضي المادة، و فرض أنه ثبت^٢ أن بعض أفراد الجسمية محتاج^٣ الى المادة و حال فيها، فهل يثبت احتياج الجميع اليها و حلولها فيها؟ بناءً على ما ذكره الشيخ من أنها (الف - ١٠٣) طبيعة نوعية. و بالجملة هل يجوز أن يكون بعض أفراد طبيعة نوعية في محلّ و بعضها لافي محلّ أم لا؟

قلت: الظاهر بالنظر الى الوجدان و ان كان أنه لايجوز، لكن يشكل اقامة البرهان عليه.

قيل في هذا المقام: «لما بينّ و حقّق البرهان أن الجسمية طبيعة واحدة لاتختلف أفرادها إلا بالمخارجيات من الفصول التي لادخل لها في افادة^٤ الجسمية، و كلّ ما لاتختلف أفرادها إلا بالأمور الخارجة فهي نوع محض في الخارج، فالجسمية طبيعة نوعية محصّلة.

ثمّ تجعل هذه النتيجة صفري لبرهان آخر بأن نضمّ اليها كبرى، فنقول: انّ الجسمية طبيعة نوعية، و كلّ طبيعة نوعية لاتختلف أفرادها في نحو الوجود، تنتج أن الجسمية لاتختلف أفرادها في نحو الوجود، فصّرّح باللازم المقصود، و هو أن الجسمية لايجوز أن يكون بعض افرادها محتاجة الى مادة و بعض أفرادها غير محتاجة الى مادة، لأنّ الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود. و لايمكن أن يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفاً حتى تكون تارة موجودة بوجود رابطي محلّ^٥ في مادة، و تارة^٦ توجد بوجود استقلالي قائم لافي محلّ، و اللواحق الخارجية لايفرّ نحو وجود الشيء

١. م: انهما

٢. ص: يثبت

٣. ص: محتاجة

٤. م: احالة

٥. ق: يحمل

٦. ق: مام مرة

النوعي ولا يصير سببها مستغنياً عن المادّة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقراً اليها.

و بالجملة المحتاج الى المادّة و الغني عنها نوعان مختلفان من الوجود، لا يمكن أن يكون المنقسم اليها طبيعة واحدة نوعية بوجه من الوجوه و سبباً من الأسباب، فكلّ ما يحتاج الى المادّة لا يمكن تجرّده عنها، سواء كان جسماً أو شيئاً آخر، فالجسم و كذا كلّ ذي مادّة يكون مفتقراً في وجوده دائماً اليها، فكلّ جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكمّ و الكيف و غيرها مفتقرة الى المادّة، فقد بان أنّ كلّ جسم مؤلّف من مادّة و صورة.

و هي هنا دقيقة يجب التنبيه عليها، و هو: أنّ الجسمية يمكن أن توجد على وجه تكون صورة، و على وجه تكون مركباً من المادّة و الصورة، كما أنّ الواحد قد يوجد نفس الواحد و قد يوجد^٢ شيئاً ذلك الشيء هو الواحد، فان أخذت الجسمية [بـ] أن تكون نفس الممتد في الجهات الثلاث كانت جسمية بمحتة [و] لا توجد كذلك إلا في الوهم^٣، و ان اخذت شيئاً ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كانت مركبة من شيء و جسمية بالمعنى الأوّل، فحاجة الجسمية بالمعنى الأوّل الى المادّة حاجة وجودية، و حاجتها بالمعنى الثاني الى المادّة حاجة في الماهية و القوام، و سنوضح لك هذه المعاني في مباحث الماهية حيث يذكر أنّ الفصل بأيّ معنى فصل، و بأيّ معنى صورة، و بأيّ معنى نوع، و أنّ صورة الشيء تمام حقيقة نوعه^٤، حتّى أنّه لو أمكن وجودها مجردة عن المادّة لكانت صورة و نوعاً بسيطاً^٥، انتهى.

قد عرفت أنّ ما أثبته البرهان ليس مجرد أنّ بعض أفراد الجسمية محتاجة الى

٢. ص : يؤخذ

١. كذا

٤. ك : - تلك

٣. ص : الوهم

٦. تعلية الهيات الشفاء / ٦٤ - ٦٥

٥. ص : ك : نوعية

المادة، حتّى يحتاج اتمام المطلوب الى ما ذكره. ثمّ ما ذكره^١ [ب - ١٠٣] من أنّ الحاجة و الغني نوعان من الوجود و لا يجوز أن يختلف وجود نوع واحد بالنوع، فأمر لا يحصل له عند العقل السليم، كما لا يخفى على من له ذهن قويم و طبع مستقيم.

و لا يخفى أنّ الدقّة التي ذكرها - من أنّ الجسميّة قد تكون بمعنى الصورة فقط و قد تكون بمعنى المجموع المركب من المادة و الصورة؛ و أنّ المعنى الأوّل يحتاج في الوجود الى المادة، و الثاني في الماهية و القوام - كأنّها ليست أمراً دقيقاً، بل ظاهراً؛ و كأنّها لا يحتاج الى جعلها من باب الواحد حيث يوجد تارة أنّه نفس الواحد، و تارة أنّه شيء هو الواحد.

و أيضاً ما سيذكره^٢ بعد ذلك - من الفصل^٣ بين الفصل و الصورة و النوع، و من أنّ صورة الشيء تمام حقيقته - كأنّه لا مدخل له في المعنى الذي هو بصدده، و هو ظاهر؛ فافهم!

١. ص: ذكر

٢. م: سيذكر و كذا هي بعض النسخ.

٣. الفصل هنا بمعنى الفرق لا الفصل المصطلح الذي يبحث عنه في المنطق.

[الفصل الثالث]

[في أن المادّة الجسمانية لا تتعرّى عن الصورة]

[٤/٧٢] قوله: يستحيل أن توجد بالفعل معرّة^١ عن الصورة.

أي صورة مّا، أي صورة كانت، لا خصوص الصورة الجسمانية - وما ذكره بقوله: «و أيضاً انتها ان فارقت» الى آخره، يثبت به أنه لا يجوز تعزّيها عن الصورة الجسمانية.

[٥/٧٢] قوله: ومّا يوضح ذلك بسرعة أنا بيّنا ...

حاصله: أنا بيّنا أن كلّ شيء يوجد فيه شيء بالفعل و مع ذلك كان فيه استعداد شيء، فكان له^٢ أمران. و المادّة الأخيرة اذا فرض تعزّيها^٣ عن جميع الصور و كانت موجودة فلاشكّ أنه يكون أمراً بالفعل، اذ كلّ موجود مستقلّ بالوجود أمر بالفعل قطعاً، و فيه أيضاً استعداد الأشياء، اذ هو مأخوذ في الهيولى، فيكون فيه أمران: مادّة و صورة؛ و كلامنا في المادّة الأخيرة.

و قد أشرنا سابقاً أن هذه المقدمة - أي أن ما فيه فعليّة و استعداد ففيه أمران -

لو تمت لدلت على أن الهيولى على تقدير المقارنة أيضاً فيها أمران، اذ العقل يحكم بأن كل موجود ممتاز فيه فعلية، ولا ينفع كونها محلاً للصورة و متقومة^١ بها في نفي ذلك. نعم لو قال أحد بأن الهيولى والصورة متحدتان في الوجود - كما قاله^٢ بعض - لما كان يبعد أن ينفع في المقام.

ثم قيل في هذا المقام: «المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصورة، و عليه براهين:

أحدها: ما سنع لنا و هو أن الهيولى كما بينه^٣ الشيخ أمر حقيقته أنه موجود مستعد^٤» فلاستعداد فصل الهيولى، و كل ما كانت ذاته نفس القوة و الاستعداد لا يمكن وجوده معزى عما يحصله و يجعله نوعاً من الأنواع بالفعل، فالهيولى لا يمكن وجودها إلا مع صورة تقوّمها موجودة^٥ بالفعل.

فان قلت: جزء الموجود لابد أن يكون موجوداً بالفعل، فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها أمراً بالقوة؟

قلت: جزء الموجود بالفعل لابد أن يكون بالفعل في الواقع أعم من أن يكون باعتبار ذاته بذاته أو باعتبار أمر يلزمه و يحصله بالفعل، سبب الجزء المادي، فأنه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة، كما يقال: إن الكلي الطبيعي - كالإنسان المطلق مثلاً - موجود في الخارج، مع أن كل موجود لابد أن يكون متشخصاً، فإن معنى [الف - ١٠٤] ذلك أعم من أن يكون متشخصاً بذاته و من حيث ذاته أو^٦ من حيث ما يقوم ذاته، فكذلك ههنا.

و بالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود أو كانت جزءاً سورياً لشيء لا تمتنع

١. ق: مقومة / م: متقدمة

٢. ك: قال

٣. ق: م: بينه

٤. كذا، و الواجب أن تكون كل الضمانات و الاسماء مؤنثة

٥. ص: صورة

٦. ق: ك، م: لنا

كونها بالقوة، و ليس الأمر كذلك، لأنها بعض موجود مستقل^١ ذلك البعض غير مستقل^٢ و لاتأتم الوجود، و كذلك كل مادة. فأنها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء، فأنها بالفعل ذلك الشيء.

و ثانيها: ما أفاده الشيخ، و هو: أن الهيولى لو وجدت معزاة عن الصورة لزم تركبها من الهيولى و الصورة، و المفروض ليس كذلك، هذا خلف. بيان الملازمة: أنها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت أمراً بالفعل، و كان فيها أيضاً استعداد شيء آخر، فيكون ذلك الوجود لها مركباً من مادة و صورة، على أن الكلام في مادة المادة، فيلزم إما التسلسل أو الانتهاء الى مادة أولى، فكل مادة أولى لا يمكن تعريفها^٣ عن الصورة^٤، و أول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية، لأن الهيولى ما لم تتجسم أولاً جسماً مطلقاً لم تتنوع بالأنواع الجسمانية و أنواع أنواعها، هذا ان كان المنظور اليه حال^٥ الهيولى و تحصلها شيئاً ترتيبياً^٦ زمانياً بحسب تقوم الاستعدادي. و أما بالنظر في الترتيب الذاتي بين الموجودات في أنفسها فكل ما هو أقوى تحضلاً و أتم وجوداً^٧ فهو أقدم وجوداً مما هو أضعف تحضلاً و أنقص تجوهرأ، فالصور النوعية التي هي مبادي الفصول القريبة - كالناطق مثلاً - هي أقدم في الوجود^٨ من الصور^٩ التي هي مبادي الفصول البعيدة - كالحساس و النامي و قابل الأبعاد - على ترتيب قربها و بعدها، و المتأخر عن الجميع هي المادة الأولى التي بارزها الجنس الأقصى، أعني الجوهر بما هو جوهر^{١٠}، انتهى.

٢. ق: مستقلة

١. ك: + و

٣. ق: من

٣. ص: تعريفها. ك: تعريفها

٦. ق: فان

٥. ق: م: الصور

٨. ق: وجودها: و هكذا يمكن أن يقرأ ما في سائر النسخ

٧. ص: ترتيباً

١٠. ك: الصورة

٩. ق: - الوجود

و فيه نظر؛ لأن البرهان الذي سنح له ليس شيئاً سوى ما ذكره الشيخ أصلاً، لأن المقدمة القائلة بأن ما هو نفس القوة والاستعداد لا يجوز وجوده معترى عما يحصله و يجعله نوعاً من الأنواع ليس وجهها^١ سوى أن ما هو موجود مستقل أمر محصل بالفعل قطعاً، فالقوة لو كانت مستقلة ففيها فعلية، والمفروض أنها قوة محضة، و هو بعينه ما ذكره الشيخ.

فان قلت: هذا الفاضل تمسك بأن الهوى قوة محضة و الشيخ لم يتمسك به، بل بأن ما فيه استعداد و فعلية يكون مركباً.

قلت: كون الهوى قوة محضة بناءً على هذه المقدمة أيضاً كما لا يخفى^٢.

ثم قد عرفت أن كون الهوى جزء الموجود بالفعل و كذا كونها جزءاً مادياً لا يؤثر في نفي وجودها بالفعل مع امتيازها عن الصورة في الوجود و كونها محلاً لها، على ما هو الظاهر من كلامهم إنما يؤثر لو كان يؤثر اتحادها^٣ في الوجود.

و ما ذكره من أن الهوى بازاء الجنس الأقصى - أعني الجوهر - فهو بما لا يكاد يصح، لأن الهوى نوع من أنواع الجوهر كسائر أنواعه و مركب من الجوهر و فصله الذي هو القابل المستعد على ما ذكره الشيخ، فكيف يمكن أن يقال: إنه بازاء الجنس الأقصى؟ إلا أن يكون مراده التشبيه به^٤ في عمومته^٥ و إبهامه؛ فافهم!

[١٦/٧٢] قوله: فيكون قد صادفه المقدار^٦ مختصاً بحيزه^٧ [ب - ١٠٤].

أي يكون الاختصاص بالحيز مقدماً على مصادفة المقدار.

٢. ق. ١ م. : ... فان قلت ... بخفي

٤. ص. : به

٦. ص. : + حين اتصاف اليه هكذا هو ما

١. ق. : وجهاً

٣. ك. : إيهادهما

٥. ق. : عمومته

٧. المصدر : بحث

[١٧/٧٣] قوله: فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه^١.

هكذا وجدنا في بعض النسخ الذي رأينا، و لا يوجد له محصل. و الصواب اسقاطه من بين تمام الكلام بدون و عدم مدخليته في المرام أصلاً. و لعله كان الواو^٢ يدل^٣ الفاء. و حيثئذ يظهر له محصل بجمل الواو للحال، كما لا يخفى.

[١٦/٧٢] قوله: و الالم يكن حيّز أولى به من حيّز^٤.

فيه نظر: اذ يجوز أن تكون هوى العالم الجسماني مجردة^٥، ثم قارنتها^٦ الصور، و حصل كل في حيّزه الذي هو فيه كما هو في أصل الخلقة عندهم. و الحاصل: أنا لا نجد فرقاً بين أن يكون العالم الجسماني قديماً و تكون هوى له في كل^٧ من أجزائها المنفصلة مختصة بحيّز حال مصادفة المقدار لا قبلها - كما هو زعمهم - و بين أن تكون حادثاً^٨ و تكون هوى أجزائه مختصة بحيّز حال تلك المصادفة من غير حاجة الى اختصاص سابق، و التفرقة تحكّم.

و لو قيل :- أن حدوث الأجسام عندهم مما لا يصح، اذ لا بد في الحدوث من حركة سابقة، و لا حركة عند عدم الأجسام مطلقاً - نقول على تقدير التسليم: يجوز أن يحدث فوق الفلك الأول جسم أو أجسام كان^٩ هوى لها مجردة، ثم قارنتها^{١٠} الصورة الجسمية و النوعية و حصلت فوق الفلك الأول، كما أمكن ابتداءً أن توجد أجسام فوق الفلك الأول و لم تكن الأجسام منتبهة اليه.

١. الواجب تأخير هذه التعليقة عن التعليقة الآتية.

٢. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: يدل

٣. أكثر النسخ: + و

٤. ق: . و الالم يكن حيّز أولى به من حيّز. م: + و لا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة البع.

٥. ق: قارنتها

٦. كذا

٧. كذا

٨. ص: ك. هوى كل

٩. ق: ك. قارنتها

١٠. كذا

[٤/٧٣] قوله: و لا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة

هذا الكلام مع ما فيه من الاختلال التام - كما لا يخفى على ذوي الأفهام - ليس مما يحتاج إليه، إذ بما قبله لو صرح بتم الاستدلال، و لا حاجة معه الى شيء آخر، و هو ظاهر.^١

[٥/٧٤] قوله: و تلك المناسبة وضع ما.

لعل للمنع مجالاً.

[٦/٧٤] قوله: و كذلك ان كان قبوله المقدار

اذ^٢ الوجه السابق جارٍ فيه أيضاً بعينه، كما لا يخفى.

[٦/٧٤] قوله: على ان كان ما من شأنه أن ينبسط

فيه منع، اذ المسلّم ان كان ما ينبسط^٣ فهو حين انبساطه متحيز و^٤ ذو وضع وجهة، و أمّا سابقاً على الانبساط فلا.

[١٠/٧٤] قوله^٥: و كيف تكون ذات لاحتيز لها^٦ في القوة و لا بالفعل تسبق الكم.

الهيولى المفروض^٧ تجزئها^٨ بالقوة، و كأنه أراد بذات المحيز ماله أجزاء،

١. ق. م. : هذا الكلام ... ظاهر

٢. م. : اذا

٣. ق. م. : ك. : ثبت

٤. م. : و

٥. م. : فلا

٦. م. : لها

٧. كذا

٨. ق. م. : و أنت لم

فحاصله: أنَّ ما ليس له أجزاء بالفعل - أي منفصلة - ولا بالقوة - أي متصلة^١ - لا يقبل الكم. أو أراد بذات بالفعل^٢ ذات الحيز حقيقة، أي الموصوف بالحيز حقيقة، وبذات الحيز بالقوة الموصوف به بالعرض^٣ كما هو شأن الهيولى عندهم. أو الأعم من الموصوف بالعرض و أجزاء الجسم المتصل^٤.

و في بعض النسخ «لأجزاء لها في القوة ولا بالفصل» وعلى هذا لاختفاء في توجيهه^٥.

[١٣/٧٤] قوله: «و أيضاً فإنها لا تخلو إما أن يكون ...»

حاصله: أنَّ وجود الهيولى ان كان وجود قابل - أي مجرد القابلية - فلا يخلو دائماً من مقبول، إذ بمجرد القبول لا يمكن أن يكون موجوداً مستقلاً، بل لابد له من فعلية؛ و ان كان وجودها الخاص بها - أي حقيقتها على ما هو المصطلح في الوجود الخاص - أمر متقوم - أي أمر فعل - غير ذي كم و غير ذي حيز، ثم يعرضه قبول الكم و التحيز، فلا يخلو إما أن تبطل حقيقتها الخاصة بعد عروض هذا المعنى، أولاً. و الأوّل: محال بالضرورة، و كيف يمكن أن تبطل حقيقة الشيء بورود عارض [الف - ١٠٥]

١. ق. ك: متصل

٢. ق. : الحيز

٣. م: بالعرض

٤. ق. م: أو الأعم من ... المتصل.

٥. ص. ك: + على الوجهين برد عليه [١] ان أراد أنَّ ما لا يكون كذلك لا يقبل المقدار بالفعل فسلّم، لكن لم يقل أحد بأنَّ حال التجزؤ و يعرضها المقدار بل بعد حلول الصورة، و هي حينئذ ذات حيز بالعرض، و ذات جزء بالقوة أيضاً معرض. [٢] و ان أراد أنَّ ما لا يكون كذلك ليس من شأنه قبول المقدار فهو أزل البحث. و لو قيل: مراده أنَّ المجزؤ لا يمكن أن يصير مجسماً بذاته على ما ادّعى بعض، و أشرنا إليه أيضاً سابقاً، ففيه أن إبراد هذا المعنى بهذه العبارة ليس مستقيم، و اتى وجه للعدول عن الصورة الى لِم المقدار لم يقل أنَّ المجزؤ لا يمكن أن يقبل الصورة الجسمية و يتجسم بدهية، لأنَّ ما تحكم به البديهة على تقدير حكمها أولاً امتناع تجسم المجزؤ و تحيزه، و حكمها بامتناع التقدير لبعية امتناع التجسم كما لا يخفى.

٦. ق: وجوده

عليه و العارض حينئذ يعرض لأي شيء. و كذا لو قيل: إن حقيقتها تتبدل حينئذ لاستحالة الانقلاب أيضاً ضرورة و إما أن لا تبطل و لا تنقلب، لكن كان وجودها الخاص أمراً لا يتقوم بالفعل و عدم التجزئ، بل أمراً قابلاً فقط، لكن عرضه^١ أولاً صورة و^٢ صار بها بالفعل أمراً غير متعيز و لا متجزئ، بل من قبيل^٣ المجزئات. ثم زال^٤ عنها هذه الصورة و حصل^٥ لها الصورة الجسمية، فصار متعيزاً و ذا أجزاء و وضع؛ فننقل الكلام حينئذ في الأمر المشترك الذي هو المادّة الأولى حقيقة و يفرض فيه ما فرض، و تتم^٦ الدليل.

و أنت خير^٧ بأن هذه المقدمات الى هنا مما لا مدخل له في الاستدلال. بل يكفي أن يفرض أولاً ما يفرض الى آخر الدليل، و لا حاجة الى ما تقدمه، و هو ظاهر. و أيضاً يرد عليه أن في الشق الأول لا يلزم مطلوبه، اذ غاية ما يلزم منه عدم جواز التعرّي عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية الذي هو مطلوبه صلي الظاهر.

و يمكن على بعد أن يجعل الكلام من قوله: «و أيضاً فأنها لا يخلو» الى قوله: «فلنفرض الآن» دليلاً آخر على امتناع تجزؤ الهيولى عن مطلق الصورة، لاعن خصوص الجسمية. و يكون قوله: «فلنفرض الآن» دليلاً على امتناع تجزؤها عن خصوص الجسمية^٨، و حينئذ لا يرد شيء من الايرادين، لكنّه بعيد جداً. و أيضاً حينئذ لا تفاوت يعتد به بين هذا الدليل و الدليل الذي ذكره أول الفصل سوى اشتغاله على زيادات لا حاجة اليها^٩.

١. كذا ٢. ق، ك: - و

٣. ق: قبيل ٤. كذا

٥. ق: تنهمم ٦. كذا

٧. ك: - و أنت خير ٨. ك: - و يكون قوله ... الجسمية

٩. ص: ك: - و أنت عداً. هذا الاستدلال من الاعتراف، اذ المقصود منه [٩] ان كان اثبات عدم جواز

و^١ قد قيل في هذا المقام^٢: «هذه سبيل آخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية، و هو أن وجودها لا يخلو إما وجود قابل، أولاً يكون وجود قابل. والثاني محال كما دلّ عليه أحد مسالك اثبات الهيولى، و هو برهان القوة و الفعل الدالّ على أن مادة الجسم وجودها وجود القابلية؛ فتعين الأول، فتكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما، لأنّ لوازم الماهية لا تنفك عنها، فلا يمكن تجردها عن المقبولات، و هذا هو التحقيق. لكن الشيخ أراد زيادة الاستظهار فذكر أن في الاحتمال الأول يلزم أن تكون دائمة القبول، فلا تصحّ تعريضها عن مقبول لها؛ و على الاحتمال الثاني و هو أن لا يكون وجودها وجود قابل فقط^٣»، الى آخر ما قاله.

و فيه نظر؛ لأنّ غاية ما يلزم من برهان القوة و الفعل أن الهيولى يلزمه القبول لا المقبول، فلا يلزم امتناع تعريضها^٤ عن المقبول. و لو حمل الكلام على أن مراده أن الهيولى مجردة القابل و لا يمكن أن تكون مجرد القبول موجوداً بالاستقلال، فع بعدة عن العبارة^٥ يظهر حينئذ جدّاً^٦ فساد ما ذكره سابقاً من أنه سنع له برهان على هذا المطلب، اذ ليس حينئذ هذا إلا ماسنع له صريحاً.

→ تعرّي الهيولى عن الصورة الجسمية كما هو الظاهر، و يدلّ عليه قوله. بعد ذلك، فبقي أن المادّة لا تتعرّي عن الصورة الجسمية، فظاهر أنّه لا يدلّ عليه أصلاً، نعم قوله: «فلنفرض الآن» الى آخره، يدلّ على تقدير تمامه على أن الهيولى لا يمكن مفارقتها عن الصورة الجسمية بعد المفارقة لأمطلقاً، و ما سبقه لاندخل له في هذا المرام أصلاً. و كان الجمع بينه و بين ما سبقه كالجمع بين النصب و الترو و وضع الحجر بجانب الانسان. [٢]. و ان كان المراد اثبات عدم جواز التعرّي عن مطلق الصورة فمع كونه خلاف الظاهر فيه أن ما سبق قوله: «فلنفرض» يدلّ عليه، و لا حاجة له الى هذا القول. و ختم هذا القول معه ليس الأكما قلنا، و هو ظاهر. إلا أن يقال ان ما سبق هذا القول لبيان عدم جواز التعرّي مطلقاً، و هذا القول لبيان عدم جواز المفارقة بعد المفارقة، و فيه من التكلف ما لا يخفى. و بالجملة كلام الشيخ في غاية اختلال التشويش.

٢. ق: - في هذا المقام، وكذا بعض النسخ.

١. ق: ك: - و.

٤. ق: تعريضها وكذا في بعض النسخ.

٣. تعلية الهيات الشفاء / ٦٦

٦. ق: العبادة

٥. كذا

٧. كذا و في العبادة وجه اضطراب

و أيضاً قد عرفت أن هذا الدليل لا يدلّ على امتناع تجرّد الهوى عن الصورة الجسمية^١ فافهم!

و^٢ لم يحدث مع هذه الحالة ألا ما يلزم هذه الحالة، فيجب أن يكون حال الآخر كذلك، لعلّ جزء المادّة (ب - ١٠٥) أو كلّها لزمه أن يحدث عند المفارقة حال لا يحدث للآخر، لا بدّ لنفيه من دليل.

[٩/٧٦] قوله: فنقول: و محال أن يتحد جوهران لأنّها ان اتحدّا....

لا يخفى أنّ ما ذكره وارد عليهم أيضاً، لما يقولون في مادّة الهوى أنّ الجسم اذا انفصل يصير الهوى اثنين، و اذا اتّصل بعد الانفصال تصير الحصّتان الاثنان من الهوى واحداً، و الجواب الجواب.

و ما قيل من أنّ الاتحاد فيما لا مقدار له محتج: «اذ معنى الاتحاد فيما له مقدار أن تزول^٣ عن الجسمين صورتاهما المقدارتان، و يحدث لمادّتها صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقدارتين^٤ [تشبه]نسبة الكلّ الى جزئيه، فيقال أنهما اتحدتا.

و أمّا حقيقة الاتحاد بين أمرين متحصّلين فذلك محال، كما نبّه الشيخ بقوله: و من المحال أنّ يتحد جوهران، الى قوله: و كلامنا في نفس المادّة لا في شيء ذي مادّة^٥، انتهى.

ففيه نظر؛ اذ لا يلزم فيما نحن فيه أيضاً الاتحاد بين أمرين متحصّلين، اذ المفروض أنّ المادّة المشتركة بين الصورة الجسمانية و الغير الجسمانية حصل^٦ لها صورة جسمانية واحدة، و صارت جسماً واحداً بالعرض، ثم انفصل الجسم و صارت المادّة حصّتين

١. ق، م، و أيضاً... الجسمية

٢. ص: قال و

٣. في المصدر: اذا معنى ذلك الاتحاد أن يزول

٤. ص: المقدارتين

٥. تعليلها الهيات الشفاء / ٦٧

جسمائيتين بالعرض، فيمكن أن تصير هاتين المحصنتين^١ واحداً^٢ بسبب زوال هاتين الصورتين و حدوث صورة واحدة عقلانية، كما يمكن ضرورتها واحداً لسبب زوال الصورتين^٣ و حدوث صورة جسمانية واحدة، و التفرقة لابد لها من دليل.

فان قلت: اذا فرض زوال احدى الصورتين و بقاء هيولها مجردة بصورة عقلية، فنفرض الكلام في خصوص هذه الحصّة المجردة من الهيولى، و نقول: أي نسبة لها الى أصل الهيولى مع قطع النظر عن تعددها^٤؟ و لا يمكن أن يقال: أنّها جزؤه لعدم تعددها، و لا أنّها عينه لما ذكره الشيخ من أنّه يلزم أن يكون حكم الشيء و ينفصل منه شيء حكمه^٥ و لا ينفصل منه شيء و هو باطل بالضرورة.

قلت: ما تقولون في نسبة حصّة من الهيولى المصورة باحدى الصورتين الى أصل الهيولى المجرد في نفسه^٦ عن المقدار و التحيز^٧ و نحوها، فما هو قولكم فهو قولنا، فتدبر!

[١٤/٧٦] قوله: فيجب أن يكونا و ليس لهما صورة جسمانية و لهما صورة مقدارية، و هذا خلف.

فيه: أنّ المدعى ابطال الاختلاف بالتفاوت في القدر أو غير ذلك، و هذا لا يبطل إلا الشق الأول، و الأولى أن يبطل شق الاختلاف أيضاً بما أبطل به الاختصاص.

[٥/٧٧] قوله: و بالجملة كلّ شيء يجوز في وقت من الأوقات أن يصير

٢. كذا

١. من الحصتان

٣. ق. : - حدث صورة واحدة ... الصورتين.

٥. كذا و في العبارة اضطراب

٤. م. : نقرها ... نقرها

٧. م. : الحيز

٦. كذا / ق. : - في نفسه

اثنين ففي طباع ذاته استعداد الانقسام^١

ان أراد باستعداد الانقسام الاستعداد القريب^٢ له، فهو وان لم يحصل الا بمقارنة المقدار الذات - كما قاله - لكن لا نسلم أن ما يجوز في وقت من الأوقات أن يصير اثنين لابد أن يكون في طباع ذاته الاستعداد القريب للانقسام، بل يكفيه^٣ الاستعداد البعيد. وان أراد مطلق الاستعداد فسلم أنه لابد (الف - ١٠٦) منه في جواز صيرورة شيء اثنين، لكن لا نسلم أنه لا يحصل الا بمقارنة المقدار الذات. الا أن يقال: ان هذا ليس كلاماً على حدة، بل هو نتيجة كلامه السابق ومبنى^٤ عليه، وحينئذ يمكن أن يحمل الكلام على كل من الشقين ويتم بالدليل الذي ذكره، والشأن حينئذ في تمام الدليل لكنه أمر آخر وقد تكلم فيه، ولا يلزم ههنا إيراد آخر هذا.

وقد قيل في هذا المقام بعد شرح قول الشيخ: «تفريع لما تبين وتحقق أن الهوى في ذاتها وهويتها أمر جسماني لا يمكن لماهيتها نحو آخر من الوجود به يكون أمراً عقلياً غير قابل للقسمة، فلا يمكن للذهن أن يتصور أمراً يكون في ذاته هوى، اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام، لكن للذهن أن يتصور شيئاً هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير مستحصل الهوية قابل الكثرة والوحدة، وذلك العنوان أمر صوري عقلي غير قابل للقسمة أصلاً، فكل ما يحصل من الهوى في الذهن تكون حقيقته غير حقيقة الهوى، الا أنها يصلح أن يصير عنواناً لها وأن يحكم عليها بأحكام الهوى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية. وبهذا الوجه سيتضح الأحكام التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجزئتها عن الجسمية»^٥ انتهى.

وفيه نظر؛ إذ غاية ما لزم من كلام الشيخ على تقدير تمامه أن الهوى لابد أن

١. المصدر: للانقسام

٢. ق: الضرب

٣. ق: ك: يكون

٤. ص: ك: - مبنى

٥. ك: سبياً

٦. تعليقه الهيات الشفاء / ٦٨

تكون في الخارج مقارناً للمقدار دائماً، وإنا أن تكون قابلاً للقسمه الفكيه أينما كانت، سواء كانت في الذهن أو في الخارج، فلا يلزم منه شيئاً^٢ مما ذكره أصلاً، وهو ظاهر. بل لا يلزم منه أن تكون قابلاً للقسمه الوهميه أيضاً أينما كانت، بل يجوز أن تكون في الذهن مجردة عن المقدار كما يشعر به كلام الشيخ بعد ذلك.

و أيضاً ليت شعري كيف يحكم بأن الهوى لا يمكن تعقلها مع ما ذكر سابقاً من أن حقيقتها الجوهر المستعدّ وبنوا الاستدلالات عليه، و لو لم يكن هذا كنهها بل وجهها، لأشكل اتمام الاستدلالات المذكورة فافهم!

[٨/٧٧] قوله: ولان هذا الجوهر

قيل: «يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيتين، وهما نوعان من الحركة في الكمّ. وذلك بيان^٣ أن الهوى في ذاتها ليست بكمّ وان كان وجودها غير منفك عن كمية. والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام والاتصال والوحدة والكثره، ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة الجسميه التي بها قوام الهوى، فهي أمر مغاير للمقدار في الوهم، فاذا نسبة الهوى في ذاتها الى سائر الأقطار والمقادير نسبة واحدة، فلا تختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد أطول منه أو أقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون مقدار أكبر أو أصغر منه، وان كانت الصورة الجزئية واحدة في الصورتين لما علمت أن الصورة الجوهرية [ب - ١٠٦] أيضاً مما لا جزء لها متعيناً وهمياً أو حسيّاً، ولا تفاوت بين واحدة منها و واحدة أخرى في العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها، بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي أيضاً مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر، فنسبة ما هو غير متعيز في

١. كذا

٢. كذا

٣. ص ١٠ م : من شئ.

٤. كذا

٥. ص ١٠ م : ببيان

ذاته - كالهوى و^١ غير متحيز بجزءها متميّناً وهيأ^٢ أو حسياً بل فرضياً عقلياً فقط - كالصورة الجسمية - الى أي مقدار معين نسبة واحدة، و إلا لكان له مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه أو ينقص عنه، و الحال أنه غير متحيز و غير مختلف النسبة الى كل و جزء، فحال أن يكون جزء منه في ذاته يطابق جزءاً من المقدار و هو في ذاته معزّي عن التجزّي بالقوة القريبة نعم يمكن أن يتّصف بذلك ثانياً و بالمرض، فيحصل له من جهة المقدار جزء و كلّ، فيطابق جزؤه^٣ جزء المقدار و كلّه كل المقدار، كسائر الأوصاف التي تكون بالمرض، كالتمحيز و قبول الإشارة و الشكل و الحركة و غير ذلك. فظهر ممّا ذكر أنه يمكن للمادة أن تصغر بالتكاثف و تعظم بالتخلخل»^٤ انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأن كون الهوى مغائر للكمّ و المقدار لا يقتضى أن تكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية، ألا ترى أن الصورة النوعية مغائرة للتمحيز مع أن نسبتها الى جميع الأحياء ليست على السوية؟

و أما ثانياً: فلأن ما ذكره من «أن الصورة الجسمية ممّا لا جزء له متميّناً» وهيأ^٥ أو حسياً بل فرضاً عقلياً»، ان أراد به أن طبيعة الصورة كذلك، فهو كذلك، لكن لا ينفع فيما هو بصدده. و ان أراد أن الصورة الشخصية كذلك، فلاخفاء في بطلانه و عدم معقوليته. بل لابد أن يقال كما أشرنا اليه سابقاً أن الصورة الشخصية لها في ذاتها أجزاء خاصة لا أن تحصل لها الأجزاء^٥ باعتبار عروض الامتداد، و تلك الأجزاء الخاصة يلزمها الامتداد قطعاً، و ذلك لما ذكرنا من أن البديهة يحكم بأن الشيء الذي

١. م : أو

٢. ف : جزء

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ٦٨

٤. هي النسخ : معيّناً

٥. ف : + خاصة لا أن يحصل لها الاجزاء

لاتكون^١ له أجزاء في ذاته لا يمكن أن يحصل له بسبب الغير، إذ الجزء بمنزلة الذاتيات؛ فكما لا معنى لأن تحصل ذاتيات الشيء من غيره، كذلك لا معنى لأن يحصل جزؤه من غيره و هو ظاهر^٢. وقد بينّا الفرق هناك بين الصورة الجسمية وبين الهيولى والأعراض.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: مراده أن الهيولى لما لم تكن لها في ذاتها أجزاء لتكون متكئة بذاتها كالصورة الجسمية لما ظهر في ضمن اثبات الهيولى بالبرهان الأول أن ما يكون كذلك يتقدم بالانفصال، والهيولى لا بد أن لاتنعدم بالانفصال، فاذن لا يجب أن تختص ذاتها بقبول قطر و قدر بعينه، بل يمكن أن يجوز العقل^٣ أن تكون نسبتها الى جميع الأقطار والأقدار على السوية وان كانت الصورة^٤، فيمكن أيضاً بهذا المعنى أن يصغر بالكثافت و يحظم بالتخلخل. فإذكره رفع للاستبعاد في التخلخل والكثافت، و بيان صحة تجويزها لا إمكانها الواقعي.

ثم يستدل بعد ذلك على وقوعها بمشاهدة الحس^٥، و على هذا لا يرد شيء على

١. ك: - الذي لا يكون

٢. ص: + و كيف يقول عاقل بذلك، إذ مجموع أجزاء الوهبة المحسوسة معروض المقدار، وكيف يمكن أن يكون العارض ليس للعرض؟ وأيضاً إذا كان هذا المجموع بسبب المقدار فما الصورة الجسمية الشخصية التي يعرضها المقدار و بسببه تحصل تلك الأجزاء. و من البين أن الصورة الجسمية المخصوصة المحسوسة ليست إلا ذلك المجموع، والقول بأنه أمراض منسطة ظاهر. و بالجملة هذا القول من الغرائب، و العجب من هذا الفاضل أنه يزعم أن الاتصال يقول الأبعاد ذاتي للصورة وصل لها و مع ذلك يقول هذا القول.

٣. ك: - العقل ٤. م: - ان كانت الصورة

٥. ص: ك: + لكن فيه بُعد شيء. و هو أن قول الشيخ: هو نسبة ما هو غير منحيز و لامتكمه الى آخره، سواء كان مراده به الهيولى و الصورة الحسية لا يستقيم أصلاً، و هذا الترجيح لا ينعكس إلا في تصحيح ما سبقه، إذ لا وجه لأن يقال أن نسبة ما هو منحيز و لامتكمه في ذاته الى جميع المقادير على السوية، و ألا لكان له في ذاته مقدار مطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه أو ينقص عنه، سواء أريد بغير المتكتم في ذاته المتكتم بالعرض، أي الهيولى أو المتكتم باعتبار عروض الكم أي الصورة، و هو ظاهر ضمناً في الصورة الأخيرة. ألا ترى أن

الشيخ في كلامه هذا^١.

نعم في المقام اشكال قد أشرنا [الف - ١٠٧] اليه سابقاً أيضاً، و هو: انّ الصورة الجسمية كما علمت لابدّ أن تكون لها أجزاء متعيّنة^٢ في ذاتها، و لاعمري لأن تحصل لها الأجزاء بسبب المقدار، و حينئذ يشكل أمر التخلخل و التكاثر مع بقاء الصورة الجسمية الواحدة بعينها، كما أشار اليه الشيخ ههنا أيضاً حيث قال: «و ان كانت الصورة الجسمية^٣ واحدة»، و لعلّ التفصّل عنه على ما قلنا سابقاً بأن يقال أنّ بالتخلخل و التكاثر لا تزيد الأجزاء و لا تنقص عمّا هو في الواقع من حيث الجزئية، أمّا تبدّل أوضاعها حيث كانت مندجّة، فتصير متقشّة أو بالعكس، و بذلك يتفاوت مقدارها و كمّيّتها؛ فتدبر!

[١٤/٧٧] قوله: و هذا المحسوس^٤؛

أي وجود التخلخل و التكاثر محسوس، يشهد به الحسّ على ما ذكره من الأمثلة المشهورة التي لاحاجة الى ذكرها.

[١٥/٧٧] قوله: بل يجب أن يكون تعيّن المقدار عليها ...

قيل: «يعني لا يمكن في تعيّن^٥ المقدار الجسمي وجود الهوى و وجود الصورة الجسمية فقط، بل لابدّ فيه من سبب غيرهما، و ذلك السبب لابدّ و أن يكون من

➡ الأشخاص الأربعة مثلاً منكمّة باعتبار عروض الكمّ المنفصل و لا يصحّ أن يقال ان نسبته الى جميع الأعداد

على السواء، و الآن لكان لها في ذاته عدد يطابق ما يساويه؟ و كيف يقول بمثل ذلك عالماً.

١. م، ك: - و على هذا ... هذا ٢. ق، م: معينة

٣. كذا و في المصدر: الجسمية ٤. كذا / المصدر: محسوس.

٥. ق، م: تعين و هكذا يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ.

أحوالها المقارنة لها لأنته لا يخلو [١]: إما أن يكون أمراً مقارناً لها - كالصورة^١ و الأعراض - و [٢]: إما أن يكون أمراً خارجاً مبنئاً. أما السبب المبانئ فلا يخلو [الف]: إما أن تكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء آخر بأن يؤثر أثراً يتبع ذلك الأثر حصول المقدار، أو^٢ يفيد استعداداً أولاً ثم يفيد بواسطة المقدار [ب]: أو لا تكون افادته بتوسط شيء آخر.

فالشق الأول من الترديد الأول هو الظاهر^٢، وكذا الأول من الثاني يرجع الى ما هو المطلوب، و هو أن السبب القريب لحصول المقدار صورة أو عرض، فيكون اختلاف المقادير في الأجسام للاختلاف أحوالها من الصور و الأعراض. و أما الشق الثاني من الثاني فهو باطل، و الأ لزم أن تكون المواد و الأجسام كلها لكونها متساوية الاستحقاق للكمّ متماثلة^٤ المقادير و الأحجام؛ لأن الهيولى قابلة صرفة و الجسمية طبيعة واحدة، مقتضاها واحد، و الفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة، فيلزم أن لا يختلف أثره في القوابل المتساوية الاستعداد، فلا تختلف مقاديرها، و اللزم باطل لأن الوجود يكذبه، فكذا الملزوم^٥، انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنك قد عرفت أن الصورة الجسمية لها في ذاتها أجزاء، فيجوز أن تقتضي قدراً خاصاً و يحصل للهيولى أيضاً ذلك القدر بسببها، فلا حاجة الى أمر آخر. بل نقول: ما لزم من كلام الشيخ أن الهيولى يجوز العقل أن تكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية، و لم يثبت أنها كذلك في الواقع، فيجوز أن يقتضى كل هيولى خاصة قدراً خاصاً من دون حاجة الى سبب آخر.

فان قلت: ما ذكره من شهادة الحس بالتدخل و التكاثف يدل على أن نسبة

١. ف: كالصور

٢. ف: و

٣. م: المط

٤. ف: مغالبة

٥. تعلية الهيات الشفاء / ٦٩

الصورة الواحدة و الهیولی الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع، لا یبجزد تجویز [ب - ١٠٧] العقل، فلا یمكن اذن اسناد^١ المقدار الى الصورة الخاصة أو الهیولی الخاصة.

قلت: لعل الصورة الخاصة أو الهیولی الخاصة تقتضیان بالطبع قدراً خاصاً ان لم یکن مانع من خارج - کالقصر الّذي یحصل به التخلخل و التکائف مثلاً - ألا ترى أنّهم یسندون المقدار الى الصورة النوعية مع أنّ في صورة التخلخل و التکائف قد تبقى الصورة الواحدة النوعية أيضاً بعینها.

و یمكن دفع الایرادین عن الشیخ بأن یقال مراده أنّ الهیولی لا تکتفی فی تعیین المقدار، بل لابدّ من أمر غیرها من صورها و أحوالها، سواء كانت صورة جسمیة، أولاً؛ لا کما قاله القائل من أنّ الصورة الجسمیة أيضاً لا تکتفی و حیثئذ اندفاع الایراد الأوّل ظاهر. و أمّا اندفاع الایراد الثانی فبأن یقال: إنّ تشخّص الهیولی بالصورة و الهیولی المتشخصة اذا اقتضت^٢ مقداراً معیناً فللصورة مدخل فیها أيضاً، و هو المطلوب.

فان قلت: هل یمكن دفع هذا الایراد بأنّ الهیولی قابلة محضة، فلا یمكن أن تقتضي قدراً خاصاً علی ما یفهم من کلام القائل؟

قلت: لا، اذ معنی اقتضاؤها القدر الخاصّ لیس الاّ أنّه^٣ لا تقبل الاّ هذا القدر، و هذا لا ینافی کونها قابلة محضة، اذ لیس فیها^٤ فاعلیّة أصلاً.

و أمّا ثانیاً: فلأنّ کون نسبة الفاعل الى المقادیر واحدة علی تقدیر تسلیمه أنّما هو علی تقدیر عدم حصول أمر خارج، و أمّا علی تقدیر حصول أمر خارج فلا،

١. ص: استناد

٢. ق، ص، م: اقتضى

٣. کذا

٤. کذا

٥. ص: ک، و الأولى فی دفع الایرادین عن الشیخ أن یقال: أنّ الصورة الخاصة و ان كانت لها أجزاء معینة بلدانها و یمکن أن یقتضی مقدراً خاصاً و أمّا لابد أن یكون بمدخلية أمر لـ المادة.

مثلاً كما أنَّ نسبة الفاعل الى جميع الصور على السوية، و عند ما فصل، فأصل الجسم و قطعه بوجه خاص يفيض من الفاعل صورتان على المادة خاصتان^١. فنقول فيما نحن فيه أيضاً: أنه^٢ كما أنَّ بسبب الأمر الخارج الذي هو الفصل يفيض من الفاعل صورتان خاصتان^٣ على المادة مع تساوي نسبته الى جميع الصور من دون حصول^٤ استعداد خاص للمادة، كذلك يمكن أن يفيض عنه مقداران خاصان أيضاً بدون استعداد و^٥ عرض في المادة. و يمكن أن يقال: انه ليس فيما قلته أن لا يكون استعداد و حال للمادة بسببه يفيض الصورتان من الفاعل، بل المقدار السابق و الصورة السابقة للذات لها إنما أعداها لقبول هاتين الصورتين و هذين المقدارين، و ما ذكره الشيخ من أنه لابد من صورة أو عرض في المادة ليتعين^٦ المقدار أعم من أن يكون ذلك العرض نفس المقدار أو غيره. و^٧ فيما قلته نفس المقدار، اذ^٨ الصورة مما لها^٩ مدخل في تعيين المقدار، فلا نقض؛ فافهم!

[٧/٧٨] قوله: و مع ذلك أيضاً فليس يجب أن يصدر

أي على أنا نقول: انه لا يجوز أن يصدر عن ذلك السبب حجم لا أن يصدر عنه حجم متساو في جميع الأجسام^{١٠}، اذ عند مساواة النسبة كل حجم يصدر يكون ترجيحاً من غير مرجح.

١. ص. ك: على خاصتان المادة

٣. م: خاصان

٥. ص: - و

٧. ص: - و

٩. م: لهما

٢. ق: - أنه

٤. ق: - حصول

٦. ق: لعين / ك: منعين

٨. ق: أو

١٠. م: للأجسام

[٩/٧٨] قوله: ولايضاً لكونها مادة لها مصور بالكمية المصور.

بصفة اسم الفاعل، أي^١ المقدار الخاص [الف - ١٠٨] لايجوز أن يكون لنفس المادة بذاتها و لالمادة، و باعتبار أن لها فاعل يصورها^٢ بالكية، أي لنفس المادة مع الفاعل فقط، بل لابد من أمر يستحق به المادة لأن يفيض من الفاعل الكية الخاصة، و لايمكن أن يفيض منه الكية الخاصة من دون مرجح، و إلا لزم الترجيح من غير مرجح، لتساوي نسبة الفاعل و القابل الى جميع الأحجام و الأقدار.

[١٠/٧٨] قوله: و يجوز أن تختلف بالنوع مطلقاً.

أي ذلك الأمر الذي به يفيض من الفاعل الأقدار المختلفة على المادة يجوز أن يكون أمراً مختلفاً بالنوع مطلقاً، كالحرارة و البرودة، فإن الحرارة تعدّ للمقدار الأعظم و البرودة للمقدار الأصغر، و الحرارة و البرودة مختلفتان بالنوع رأساً و مطلقاً، لا أنهما تتخذان^٣ بحسب الظاهر تحت نوع واحد.

[١١/٧٨] قوله: و يجوز أن تختلف بالأشد و الأضعف.

كمراتب الحرارة و البرودات، فإن كل مرتبة منها يقتضي مقداراً خاصاً، و تلك المراتب و ان كانت أموراً مختلفة بالنوع عند التحقيق لكن بحسب الظاهر تعدّ نوعاً واحداً، فجميع مراتب الحرارة تعدّ من نوع الحرارة، و جميع مراتب البرودات تعدّ من نوع البرودة.

[١١/٧٨] قوله: 'و ان كان الأشد والأضعف قد يقارب الاختلاف في النوع حينئذ.

المقارنة^٢ والمخالفة التي ذكرهما بين الاختلاف بالنوع، وبين الأشد والأضعف، إنما ما ذكرنا من ملاحظة الواقع والظاهر وإتبا باعتبار أن الاختلاف في النوع مطلق وهذا نوع خاص منه، وإتبا باعتبار أنه لا يرى أن التفاوت بالشدة والضعف تفاوت بالفصول بل بالمصنفات، وإتبا أنه يرى رأي الاشراقيين من أن التفاوت بالشدة والضعف بنفس الماهية لا بأمر آخر؛ فافهم!

[١٤/٧٨] قوله: وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات.

أي تهتئ المادة المعينة لمقادير مختلفة وجواز تعاقبها عليها^٣ مبدأ من مبادي الطبيعيات «حيث يبتني عليه كثير من مقاصد الطبيعيين، كحركات النمو والذبول وحدوث البخارات والسحب والرياح والأمطار والشلوج والصيون والزلازل وغيرها»، كذا قيل^٤.

[١٥/٧٨] قوله: وأيضاً فإن كل جسم يختص لامحالة....

يريد اثبات الصور النوعية للأجسام. وحاصله: أن كل جسم مختص^٥ بمميز يطلبه عند الخروج منه ويستقر فيه عند الوصول إليه، وذلك ليس للجسمية لتساوي نسبتها الى جميع الأمكنة، ولاللهيولي لكونها قابلة محضة، فيكون لأمر آخر غيرها وهو الصورة النوعية. وكذا بعض الأجسام غير قابل للتشكيل والانفصال وبعضها قابل لها بعسر وبعضها يسر، وما ذلك إلا للصورة النوعية لالجسمية، ولاللهيولي

١. ق: . قوله

٢. ص: ك: المقارنة

٣. ق: عليهما

٤. ق: من مبادي / ك: مبادي من

٥. ص: يختص

٥. تعلية الهيات الشفاء / ٦٩

لما ذكرنا.

و لا يخفى أن الدليل الأول يمكن توجيهه بوجه:

أحدها: أن يكون بيان اختصاص كل جسم [ب - ١٠٨] بحيز، بناؤه على المشاهدة كما نشاهد في العناصر، و على هذا ليس بعام، اذ لانشاهد هذا الطلب في الأفلاك.

و ثانيها: أن يكون بناؤه على النحو المشهور، من أن كل جسم اذا خلى و طبعه^١ يكون في مكان مخصوص، و هذا الوجه عام.

و ثالثها: أن يكون حاصل الدليل أن كل جسم في حيز لا محالة كونه فيه، لا بد له من سبب، و هذا أيضاً عام، لكنه و هن جدًّا، كما لا يخفى.

ثم هي هنا مقامان:

أحدهما: اثبات أمر في الجسم سوى الهيولى و الصورة الجسمية.

و الآخر: كون ذلك الأمر صورة أي جوهرًا لا عرضاً.

أمّا الأمر الأول ففي الدليل الأول يتمسك [١]: تارة في نبي كون ذلك الاقتضاء و الطلب من أمر خارج بأجزاء الدليل على النحو المشهور من أن يفرض الجسم مخلى بطبعه^٢، بحيث لا يؤثر فيه أمر من خارج، و الكلام له و عليه مشهور في الكتب، لاحاجة الى ذكره. [٢]: و تارة بأن المفارق نسبته الى جميع الأجسام على السوية، و هو كما ترى. [٣]: و تارة بأننا نعلم بديهية أن هذا الطلب و الحركة من ذات الجسم لا من خارج، و هو قريب. و في الدليل الثاني أيضاً يتمسك بالوجهين الأخيرين، و قد عرفت حال كل منهما.

و أمّا الأمر الثاني [١]: فتارة يتمسك فيه بأننا نعلم بديهية أن الأمر الذي في

الجسم و تصدر^١ الآثار المحسوسة منه أمر داخل في حقيقة الجسم التي لها وحدة حقيقية، و يعلم أيضاً بديهية أن الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية لا يتألف من^٢ الجوهر و العرض، فيكون ذلك الأمر جوهرًا و كل من المقدمتين محلّ كلام. [١]: و تارة بأن اختصاص الأجسام بالأعراض لابدّ له من سبب، و لا يكون من الهوى و الصورة لاشتراكهما، و لامن الخارج لتساوي نسبته، فيكون لأمر داخل.

و أورد عليه تارة بمنع^٣ تساوي نسبته الخارج، و تارة بالنقض بالصورة النوعية؛ اذ نقول أن اختصاص الأجسام بالصورة أيضاً لابدّ له من سبب، الى آخر الدليل؛ فيلزم أن تكون للصور أيضاً صور أخرى و هكذا الى غير النهاية. و قد يدفع هذا النقص بأن الصور سبب لتخصّص الأجسام، فلا يعقل سؤال أنته لم اختصّ هذا الجسم بهذه الصورة بخلاف الأعراض هذا.

و قد قيل في اثبات أن هذا الأمر صورة لا عرض: «أن الآثار المختلفة لابدّ لها من مخصّصات مختلفة، فهي ان كانت ذاتيات للأجسام و مبادي لفصولها فتكون جواهر، اذ مقوم الجوهر جوهر، و ان كانت أعراضاً فتكون كالاتار الخارجية فتحتاج الى مخصّصات غيرها، فننقل الكلام الى مخصّصات المخصّصات؛ فاما أن يتسلسل، أو يدور، أو ينتهي الى مخصّصات هي ذاتيات ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعاً. و الأوتان محتتمان، فتعيّن الثالث، و هو المطلوب»،^٤ [الف - ١٠٩] انتهى.

و فيه نظر؛ لجواز أن يكون التسلسل بطريق التعاقب بأن يكون كلّ عرض سابق معداً للاحق،^٥ و هو غير محال عندهم.

ثم قال هذا القائل: «طريق آخر لاثبات هذه الصور، و هي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية وجوداً، فاتها و ان كانت محصلة نوعية في العقل ألا أنها محتاجة في

٢. ص: عن

٤. تعلية الهيات الشفاء، / ٧٠

١. ف: به نصّوا

٣. ف: يمنع

٥. كذا

الوجود الى محضلات و مقومات أخرى، اذ محال أن يكون الجسم المركب من الهیولی و الصورة الامتدادية أمراً قائماً بالفعل لا يكون شيئاً من الأنواع التي تحت الجسم المطلق. فاذا مثل هذا الجسم يكون جنساً بوجه و ان لم يكن جنساً من كل وجه، كما حقق في موضعه. فيجب أن يقوّمه و يقسمه بالفعل شيء يجري مجري الفصول، و ما يقوّمه بالفعل يجب أن يكون داخلاً في قوامه موجوداً، و ان لم تكن داخلاً في قوامه ماهية و معني و هو جوهر، فذلك المقوّم جوهر، و هو المسمى^١ بالصورة و الطبيعة^٢، انتهى.

و فيه نظر؛ لأن ما ذكره من أن الجسم المركب من الهیولی و الصورة محال أن يكون امراً قائماً بالفعل [١]؛ ان أراد أنه لا يجوز أن يكون طبيعة محصلة في الخارج فهو مع كونه ممنوعاً خلاف ما صرح به الشيخ سابقاً من أن الصورة طبيعة محصلة قائمة و اعترف به^٣ هذا القائل ثم و هيينا أيضاً. [٢]؛ و ان أراد أن وجوده في الخارج موقوف على الصورة النوعية، و أن للصورة النوعية مدخلاً في وجودها، فهو أول البحث و عين النزاع. فكيف يسلم ذلك من يقول أن الصور النوعية أعراض. و هو ظاهر.

ثم قوله: «يجب أن يكون داخلاً في قوامه موجوداً» لا يفهم له معني؛ إلا أن يحمل على مجرد أنه لابد أن يكون له مدخل في وجوده.

ثم قال هذا القائل: «كلمة عرشية: ان الذي هدانا الله اليه بنوره و أفاض على قلبنا بفضلته هو أن الصور النوعية ليست ببواهر و لأبأعراض، بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية، و الوجود ليس بجوهر في ذاته و لا عرض، بل لاتحاده بالماهية يوصف بأحدهما، و ذلك لما أشير اليه من أن فصول الجواهر متحدة مع

الصور، والجنس ليس بجنس للفصل المقسم و لكن متعدد معه في الوجود، إلا أن للعقل أن يفرق بينها بحسب المعنى و المفهوم، متحدان معني، أحدهما لازم أعم للآخر، و الآخر عارض أخص له^١. فإذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرًا في ذاته لم يكن عرضاً أيضاً، لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض، كيف و الفصل أقوى تحضلاً من الجنس؟! و لما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجة فوجب أن لا يكون تلك الصورة أيضاً تحت مقولة الجوهر بالذات، و لا أيضاً تحت شيء من المقولات الباقية العرضية، و مع ذلك معلوم أنها غير مفتقرة الى الموضوع، و هذا بعينه حال الوجود من أن وجود الجوهر يعمل عليه الجوهر لا (ب - ١٠٩) بأن يكون الجوهر جنساً له، اذ لاماهية للوجود بذاته حتى يكون له جنس، لكنه متعدد مع الماهية في الخارج، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض بهذا الوجه^٢ الذي ذكرنا^٣، انتهى.

و أنت خير بأن هذا الوجود الذي ذكره كما أنه وجود للفصل لا بد أن يكون وجوداً للجنس أيضاً، فيكون حقيقة المركب وجوداً بسيطاً تنتزع منه أمور متعددة من الجنس و الفصل، فيلزم أن يستقي التركيب الخارجي رأساً، و هو خلاف الضرورة؛ فافهم.

[٤/٧٩] قوله: فاذن المادة اذا جرّدت في الوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود.

يعني أن المادة اذا جرّدت في الوهم فقد فعل بها فعل، و هو التجريد، لا تثبت المادة مع ذلك الفعل في الوجود أي الخارج. و الحاصل: أن تجرد المادة عن الصور في

الخارج محال، لكن يمكن في الوهم، هذا هو الظاهر من سياق العبارة.
 و قد قيل في تفسيرها: «فاذن المادة مطلقاً اذا جرّدها الوهم عن الصورة و
 صيّرّها في الذهن بحيث لا تقبل الاشارة و القسمة و التحيز فكانته قد جعل المادة غير
 المادة، و فعل بها أمراً لا يمكن أن يكون معه^١ في الوجود الخارجي، و قد أشرنا الى أن
 القضايا المعقودة في أحكام الهيولى مجردة عن الصورة كلّها حقيقيات، يكون الحكم
 فيها على الموضوع بحسب التقدير»^٢ انتهى. وهذا مع بعده عن العبارة قد تكلمنا
 عليه سابقاً.

[الفصل الرابع]

[في تقديم الصورة على المادّة في مرتبة الوجود]

[١٤/٨٠] قوله: وأيضاً أن^١ كلامنا في الحال بين المادّة و [بين] الصورة
يعني أن الكلام في العلاقة التي بين المادّة والصورة^٢ من حيث الوجود، اذ يتّينا أن
كلاماً منها لا يمكن أن يوجد بدون الآخر، وههنا يريد أن يحقّق أن هذه العلاقة التي
بينها من حيث الوجود من أيّ جهة. فنقول: لا يمكن أن يكون من حيث أن الهيولى
استعداد للصورة؛ لأنّ الاستعداد للشيء من حيث هو استعداد لا يوجب وجوده، بل
لابدّ من أمر آخر، وهو ظاهر وان كان الاستعداد للشيء^٣ يجوز وجوده، لكنّ الكلام
في وجوب وجوده و لزومه. وأنّه^٤ من أيّ جهة.

وقد قيل في توجيه هذه العبارة: «أنّ كلامنا في الحال بين المادّة والصورة
المتلازمين الموجودتين معاً، وإضافة الاستعداد لا تعرض للمادّة بالقياس الى الصورة
الموجودة معها، بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوّة، وكذا
الصورة صورة لمادّة^٥ هي^٦ بالقوّة، و اذا تحقّقت بالفعل بطل كونها مادّة بالقياس الى

٢. ق: . الى آخره ... الصورة

٤. ق: لزومه ذاته

٦. ص: - هي

١. المصدر: فان

٣. ق: - من حيث هو ... للشيء

٥. ص: المادّة

هذه الصورة، فتصير بها مادة أخرى لصورة أخرى، فإنَّ الهيولى مبهمة الوجود، كلما تحضلت بصورة تجدد لها نحو آخر من الوجود تقع به مستعدة لصورة أخرى، فثبت أن ليس التعلُّق بينها تعلُّق المتضامِّين، بل علاقة التلازم الوجودي على نحو غير التضائف^١، انتهى^٢.

و لا يخفى أنَّ قول الشيخ: «و ان كان يجوز ذلك» يأبى^٣ عن هذا الحمل، و أيضاً الاستعداد المأخوذ في الهيولى الذي خرج من البرهان ليس إلا مجرد القبول، لا الاستعداد بالمعنى المصطلح الذي [الف - ١١٠] لا يجامع الفعل؛ و هو ظاهر.

[٤/٨١] قوله: فلا يجوز أن يكون رفع أحدهما علّة

لا يخفى أنَّ إتمام^٤ حديث الرفع في البين، و هذا التطويل الذي تجسّمه الشيخ مستدرك في البيان، و ليس أيضاً ممّاله مدخل في توضيح المقصود و تبيينه، بل لافائدة فيه إلا تكثير السواد و تسويد الفؤاد.

و كان حق البرهان أن يقول: و كلّ شئين ليس أحدهما علّة للآخر و لامعلولاً له، ثمَّ بينها هذه العلاقة، فأمّا أن يكونا معلولين لثالث، أولاً؛ و لا يجوز فيما نحن فيه أن لا يكونا معلولين لثالث، لأنَّ مثل الهيولى و الصورة لا تكون واجب الوجود، فتكون ممكن الوجود؛ و لا يجوز أن يصير شيء منها واجباً بالآخر؛ اذ هو خلاف الفرض؛ فيجب أن يصير هو و صاحبه في آخر الأمر اذا ارتقينا في العلل بشيء^٥ ثالث، فبق أن يكونا معلولين لثالث؛ فلننظر كيف يمكن أن يكون ذات كلّ واحد منها الى. قوله: «و أمّا إن كان رفع أحدهما».

و أنت خير بأنَّ بهذا القدر يتمّ البيان و لا مدخل للزوائد التي أوردتها الشيخ

١. ق: المتضائف

٢. تطبيقه الهيات الشفاء / ٧٤

٣. الإلحاح: الإدخال من غير رؤية

٤. ك: فاني

٥. ق: شيء / ه: لشئ

أصلاً لا في التعميم ولا في التوضيح.

[٨٢/٤] قوله: فيجب أن يصير واجب الوجود^١ هو وصاحبه ...

فيه نظر؛ إذ جميع الممكنات لا يلزم أن تنتهي إلى علة واحدة موجبة، كيف ولو كان كذلك للزم من عدم كل ممكن - معاذ الله تعالى - عدم الواجب؟! فالصواب أن لا يتعرض لهذه المقدمة، بل يقال: إن المتلازمين إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لا بد أن يكونا معلول علة ثالثة رابطة بينهما^٢، وهذا الربط إما بأن يقيم كل منهما بالآخر أو أحدهما بالآخر؛ الأول محال، فتعين الثاني. فيؤول بالآخرة إلى الشق الأول من عليه أحدهما للآخر هذا. وفي هذا المقام أبحاث كثيرة أوردناها في تعليقات الاشارات^٣ فمن أراد الاطلاع عليها^٤ فليراجع إليها.

[٨٢/١٦] قوله: ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ...

يعني إذا كان أحدهما بعينه أقرب فيرجع إلى القسم الأول في الدليل الذي قلنا أن أحدهما علة والآخر معلول، كما أن القسم الأخير الذي يأتي بعد ذلك أيضاً يرجع إلى هذا القسم. فعلى أي تقدير ثبت أن أحدهما علة للآخر، فحينئذ ينبغي أن ينظر في أنه أيهما.

وقيل في توجيه هذا المقام إشارة إلى هذا القسم الذي ذكر الشيخ أنه يرجع إلى القسم الأول، وهذا هو موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتملها في أول النظر: «إذ الحق أن العلاقة بينها علاقة علة ومعلول بشرط أن يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة. وإما الشق الباقي وهو إن كان رفع المرفوع منها يوجب

١. ك: و

٢. ك: و

٣. المصدر، ورق

٤. ك: نعم

٥. م: عليها

رفع أمر ثالث فوجب رفعه رفع الآخر، وذلك يستلزم أن يكون وجود أحدهما علّة
علّة الآخر، و الآخر معلول معلول صاحبه، و علّة العلّة علّة، كما أنّ معلول المعلول
معلول، فقد رجع الأمر ههنا الى أن يكون أحدهما علّة و الآخر [ب - ١١٠] معلولاً.
و هذا الشقّ و هو كون أحدهما علّة مطلقة للآخر و الآخر معلولاً على الاطلاق
باطل، لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله؛ لأنّه ممّا سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره و
شرح في تعيين ما هو صالح للعلّة منها، سواء كانت علّة^١ مستقلة أم غير مستقلة^٢.
انتهى.

و أنت خير بأنّ حمل الحقّ في كلام الشيخ على ما يفهم من كلام هذا القائل بعيد
جداً، بل الظاهر هو ما ذكرنا مع أنّ ما ادّعاء - أنّ الحقّ أنّ العلاقة بينها علاقة علّة و
معلول، بشرط أن يكون التلازم بينها تلازم معلولي علّة واحدة - أمر لاشاهد عليه،
اذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا الموضع وغيره، و لامن كلام غيره أنّ الهوى و
الصورة لابدّ أن يكونا معلولي علّة واحدة، بل الشيخ يصرّح بعيد هذا بأنّ^٣ علّة
الصورة يجوز أن تكون غير علّة الهوى التي تشاركها الصورة، ألا أن يكون المراد
بمعلوليتها ثالث باعتبار انتهاها لابدّ أن ينتهي بالآخرة الى واجب الوجود، لكنّه بعيد في
المقام و إن كان الشيخ جعل هذا الانتها ههنا من قبيل الاشتراك في العلّة.

ثمّ ما ذكره من أنّ هذا الشقّ و إن كان باطلاً لكن لم يلتفت الشيخ الى ابطاله فأمر
غريب، و ليت شعري من أين^٤ فهم هذا الشقّ، هو كون أحدهما علّة مطلقة للآخر، اذ
ليس فيه الآ كونه^٥ مطلق العلّة، لا العلّة المطلقة؛ فتنبّه!

٢. تعليق الهيات الشفاء / ٧٥

٤. في: أن

١. ك: علّة

٣. في: بيان

٥. ك: م: كونه

[٥/٨٣] قوله: لأن لها قوّة القبول والاستعداد

قد عرفت أن ليس المراد بـ «الاستعداد» ههنا سوى القبول، وهو لا ينافي الفعل والدوام^١، حينئذ نفي عليه المادّة بالنسبة إلى الصور التي لا يفارقها بهذا الوجه مشكل إلا أن يحمل الكلام على أن المستعد بما هو مستعد لا يكون سبباً لوجود ما هو مستعد له، بل لو كان سبباً له لكان فيه فعلية وراء الاستعداد، وكان قوله^٢: «و لو كان سبباً» وجهاً آخر، لا أن يكون من تمة سابقة. لكن حينئذ يرد عليه^٣ الایراد على هذا الوجه الآخر، وسلم الأول عنه.

[١٥/٨٣] قوله: فإنّ العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا، ثمّ البحث يوجب وجود القسمين جميعاً.

الظاهر أن هذا إشارة إلى كون العلّة علّة لما هو مقارن^٤ ولما هو مبائن، وأنّ القسمين هما هما. ويحتمل أن يكون إشارة إلى كون العلّة متقدّمة بالذات والزمان، وكونها مقارنة ومبائنّة جميعاً، ويكون القسمان قسمين الترديدين كليهما ومثال القسمين، في الترديد الأول ظاهر، وفي الثاني مثل الموضوع للعرض والباري تعالى للعالم.

وقد قيل: «أنتم ذكر الشيخ هذين التعميمين، لأنّ كثيراً من الأوهام العامية ذهبت^٥ إلى أن الوجود زائد على ماهية الواجب تعالى، والماهية علّة للوجود قياساً على لوازم الماهيات، فجوّزوا أنّ الماهية لا بشرط الوجود علّة لوجود نفسها، ولم يجوّزوا ذلك في غير وجودها، بل اشترطوا الوجود للعلّة قبل الاتحاد^٦ إذا [الف - ١١١]

١. في: + والن لازم

٣. [٧/٨٣]

٥. ص: ك: مغارقي

٧. ص: الإيجاد

٢. في: - والدوام

٤. في: ص: + عليه

٦. ك: ذهب

كانت علّة لغيرها.

و أيضاً منهم من زعم أنّ السبب للشيء هو الذي يكون متقدماً عليه بالزمان، و هو الذي لا تكون السببية لازمة له. و هذا مذهب أكثر المتكلمين، فأنّهم زعموا أنّ مفهوم كون الشيء فاعلاً يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلاً، ثمّ سنح له، قصد و ارادة من جهتها صدر عنه المعلول، حتّى أنّهم يتحاشون عن كون النار فاعلة للحرارة، و الماء^١ فاعلاً للبرودة، لأنّهما لا يتفكان عنهما. و كذا ربّما يتوهم أنّ سبب الشيء لا بدّ أن يبيّنه في الوجود دون أن يقارنه، فلا يستون^٢ مثل الأربعة للزوجية أو المتلث للخطوط فاعلاً أو سبباً لها، بل موصوفاً بها فقط.

فالفرض من^٣ هذا التعميم و الذي قبله أن يظهر و يبيّن^٤ أنّ استحالة كون المادّة علّة للصورة ليست من جهة أنّه لو كانت علّة لها لزم أن لا تكون سابقة عليها في الوجود، أو لزم أن تكون علّة الشيء مقارنة لمعلوله، فإنّ شيئاً من هذه الأمور الأربعة المذكورة في الترديد^٥ لا ينافي السببية، إذ جميع هذه الأقسام بما هو واقع في باب الأسباب للأشياء^٦، بل الذي أحال كون المادّة سبباً للصورة هو أن ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات و لا بالزمان، و السبب للشيء لا بدّ أن يكون له ذات بالفعل متقدماً على ذلك الشيء، ضرباً من التقدّم، ذاتياً كان أو زمانياً^٧، انتهى.

١. ق: لا

٢. ص: يسمون

٣. ص: عن

٤. م: بين

٥. ق: الترديد

٦. ق: للأشياء

٧. تعليلها الهيات الشفاء / ٧٦

[١١/٨٤] قوله: فتكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة. وأما خاصية^١ كل صورة فأنما تكون عن تلك العلل وأنما يكون كل صورة

هذا الاستدلال من العجائب، إذ ظاهر^٢ على كل أحد أنه إذا كان شيء مع أمر^٣ سبباً لخصوص فرد من طبيعة^٤، ومع أمر آخر لخصوص فرد آخر منها وهكذا، فلا يلزم بمجرد ذلك أن لا يكون لذلك الشيء صنع في تلك الخصوصات أصلاً. ألا تري أن الشيخ بعيد ذلك يقول: إن الاضاءة تحصل من سبب مضيء ومن كيفية لا بعينها، ثم تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية^٥ غير الخاصة التي تقيمه كيفية أخرى؟! فلو كان ما ذكره الشيخ هيئاً حقاً للزم أن لا يكون للسبب المضيء دخل في الاضاءة. وبالجملة فساد هذا أظهر من أن يخفى.

ثم قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه: «و أما الوجه الثالث فبيان^٦ يستدعي تمهيد مقدّمة، وهي: أن الجسمية وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها و مأخوذة بنفسها، وبالاعتبار الذي هو بحسبه^٧ جزء للأجسام الطبيعية^٨ نوعاً محضاً غير مختلفة الأفراد، ألا أنتها من جهة ماهيتها الأصلية من غير شرط التجرد و اللاتجريد و الاطلاق و التعين و بحسب وجودها في الأعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت أنواعاً مختلفة. و بالجملة لا يمكن أن يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لابد أن يكون إما فلماً أو ناراً [ب - ١١١] أو هواءً أو انساناً أو فرساً، فجعل الشيء جسماً^٩ هو بعينه جعله فلماً أو عنصراً أو انساناً أو غير ذلك، بل جعل الجسمية و وجودها تابعا^{١٠} بمجعل^{١١} كل من الخصائص الصورية

١. بعض النسخ: خاصة

٢. في: العجائب فقط

٣. في: أمر

٤. في: طيمة

٥. في: خاصه غير الخاصة

٦. في: فبانه

٧. في: من: بجسمية

٨. في: ك: الطبيعة

٩. ك: جنساً

١٠. في: س، م: مانعان

التي بها تصوير أنواعاً بحسب أحد الاعتبارين، و ما ذكرناه أولاً باعتبار آخر.
اذ تقرّر هذا فنقول: لو كانت المادة علّة قريبة للصورة لزم أن لا تكون الصور^{١٢}
الجسمانية مختلفة الأنواع، و التالي محال^{١٣}، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية اللزومية: إنّ المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها أصلاً لما
علمت أنّ المادة شيء بالقوّة، و القوّة أمر عديمي، و العدم بما هو عدم لا اختلاف فيه
أصلاً. و ما قيل في المشهور - أنّ هيوليات الأفلاك متخالفة الأنواع و مخالفة لهيولى
العناصر - فالمراد به أنّها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة^{١٤}
لوجودها بالفعل لا أنّها كذلك في ذاتها باعتبار ذاتها، اذ لا ذات لها مجردة عن
الصور^{١٥}، و لو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في أنفسها لكانت مركبة من الهيولى و
الصورة لاشتراكها في الهيولية، فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها إلا بالصور،
فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه^{١٦} و يستلزمه من الصور أيضاً غير مختلفة الحقيقة، اذ
لازم المتفق متفق»، الى آخر ما قاله^{١٧}.

و أنت خير بأنّ ما ذكره في تمهيد المقدمة ممّا لا يحصل له أصلاً. و قد مرّ إشارة
اليه أيضاً فيما سبق بيانه أنّ كون الجسمية المأخوذة بشرط لانوعاً محضاً في الذهن
ماذا أريد به؟ [١]: فإن أريد به^{١٨} أنّه يجوز أن تكون الجسمية بهذا الاعتبار موجودة
في الذهن - بدون أن ينضمّ اليها شيء في الوجود، بمعنى كونها موجودين بوجود
واحد و إن كان لا يمكن أن يوجد في الخارج كذلك - فهو فاسد قطعاً؛ اذ كلّ جنس
حاله كذلك، لأنّه يمكن أن يوجد في الذهن بشرط^{١٩} تجريده عمّا عداه من المعاني

١١. ك: بجمله

١٢. ص: الصورة

١٣. بعض النسخ: منوع

١٤. ق: المتلزمة

١٥. ص: الصورة

١٦. ص: بوجه

١٧. ك: قال

١٨. ق: - فإن أريد به

١٩. م: لشرط

الفصلية و إن كان لا يمكن وجوده في الخارج كذلك^١. فحينئذ أي معنى لما ذكره الشيخ. و تجبشم الاستدلال عليه من أن الجسمية طبيعة نوعية و اختلافها بالخارجيات دون الفصول و ما ذكره هذا القائل أيضاً من أنها نوع محض غير مختلفة الأفراد^٢. [٢]: و إن أريد به معنى آخر، فليبين. إذ لانفهم معنى معقولاً في المقام سوى ما ذكرنا.

ثم التوجيه الذي ذكره لكلامهم من أن هيوليات الأفلاك متخالفة الأنواع يجري في العناصر، أيضاً مع أنهم فرقوا بين هيولى الأفلاك^٣ و العناصر و قالوا إن هيولى الأفلاك متخالفة بخلاف هيولى العناصر ألا أن يقال فرقهم^٤ بينها باعتبار أن هيولى العناصر عندهم شخص واحد، فلمل هيولى الأفلاك^٥ لم تكن شخصاً واحداً عندهم و إن كانت نوعاً واحداً هذا.

و بما ذكرنا ظهر أن الاختلاف الذي ادّعاه الشيخ في الصورة اختلاف شخصي، و حينئذ يوهن [الف - ١١٢] استدلاله جداً، ألا أن يقال غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل الصور النوعية. و مراده من الاستدلال بهذا الوجه الثالث، الاستدلال على عدم كون الهيولى علّة للصور النوعية لا للجسمية أيضاً، فافهم!

[٤/٨٦] قوله: قابلاً لأن لا ينفذ فيه الشعاع.

أي لا يرد منه و ينعكس كما في الصقيل^٦ لا أن ينفذ و يخرج منه كما في الشفاف.

٢. ق: - الأفراد

١. ق: - كذلك

٤. كذا

٣. ص: - الأنواع يجري ... الأفلاك

٥. ص: + و زائد العناصر و قالوا إن هيولى الأفلاك متخالفة بخلاف هيولى العناصر إلا أن يقال فرقهم ولي.

٦. بعض النسخ: الصقيل

[٨/٨٦] قوله: ولا يبعد إذا تأملت أن تجد^١ لهذا أمثلة أشد موافقة.

قيل: «و ربما يمثل^٢ هذا المقام بأن يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقة بالصور المتعاقبة بشخص واحد يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة، تزيل واحدة منها، و تقيم أخرى بدلها»^٣ انتهى.

و لا يذهب عليك أنَّ معقب البدل^٤ في الهيولى لو كان فعله مجرد إيجاد الصور المتعاقبة في الهيولى، و كانت الصور موحدة و مبقية^٥ للهيولى^٦ لما كان هذا موافقاً لمذهبهم إذ على هذا يصير المعقب علة^٧ بعيدة، و الصورة^٨ علة مطلق^٩ قريبة، و هذا مما لا يجوزونه، بل لابد^{١٠} لأن يكون ذلك المعقب فعل قريب في الهيولى بتوسط الصور المتعاقبة، أو لامر آخر غير ذلك المعقب. و على هذا ممسك^{١١} السقف إن كان له أثر قريب في امساك السقف بتوسط الدعامات، حتى كان^{١٢} الدعامات آلة له في الفعل بمنزلة المنشار للنجار، فحينئذ المثال^{١٣} مطابق لمطلق ما يمثل به من صدور فعل من أمر شخصي مع انضمام أمر كلي، و أما لخصوص المادة فعل تقدير واحد و هو أن يكون المؤثر^{١٤} في الهيولى موجد الصور، فالمثال مطابق من وجه. و أما على التقدير الآخر و هو أن يكون موجد كل منها على حدة فليس يتام^{١٥} الانطباق و تمام الانطباق^{١٦} عند ما يفرض أن شخصاً يمسك سقفاً بمعاونة دعامات متعاقبة يقتضيها^{١٧} شخص آخر.

١. ص: ينفذ

٢. تعليلية الهيات الشفاء / ٧٧-٧٨

٣. ق: متعينة

٤. ق: عليه

٥. ق: مطالبه

٦. كذا

٧. ص: للمؤثر

٨. م: تمثيل

٩. ص: المبدل

١٠. ص: للهيولى

١١. ك: + مطلق

١٢. ص: متمسك

١٣. ص: المنل

١٤. ق: - و تمام الانطباق

١٥. م: ننصها، و يمكن أن يقرأ ما فر. بعض النسخ: يقتضيها.

[٨/٨٧] قوله: فنقول أننا لا نمنع أن يكون الواحد

هذا الجواب يحتمل وجهين:

أحدهما: أن المسلم أن علة الواحد بالعدد لابد أن يكون فيها واحد بالعدد وإن كان فيها أمر كلي أيضاً، حتى أن فاعله أيضاً لو كان هو المجموع لكان جائزاً. وثانيهما: أن ما نسلّم هو أن فاعل الواحد بالعدد لابد أن يكون واحداً بالعدد^٢، و أمّا ما سواه من الشرائط ونحوها فلا. وفيما نحن فيه الفاعل هو المفارق^٣، وهو واحد بالعدد، والصورة بمنزلة الشرط، والآلة، فلا يضر^٤ كونها واحدة بالعموم، وكان قول الشيخ: «و لا يتم إيجابها» إلى آخره، ناظر إلى الوجه الثاني، ولعله أقرب إلى الصواب أيضاً.

ثم قد قيل في المقام بعد توجيه جواب الشيخ: «و أمّا الوجه الثاني في الجواب السالح لنا بعونه تعالى، فهو^٥: أن الهوى ليس شخصاً متعين^٦ الذات، بل هي مبهمّة الهوية، ضعيفة الوحدة والوجود حتى أن وحدتها الشخصية شبيهة [ب - ١١٢] بالوحدة الجنسية، لأنه يمكن في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على أي وجه كانت. ثم أن الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والماهية بما هي هي من غير انضمام الوجود الخارجي إليها، إذ لاختفاء في أن سبب الهوى ليس مفهوم الصورة ومعناها، بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص، فالعقل^٧ لا يمنع^٨ من سببية^٩ مثل هذا العام المتحصل^{١٠} بنحو ما من الوجود لمثل هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكون أقوى من الوحدة الجنسية، لأن تعينه الشخصي يحصل بمطلق

٢. ق: + و إن كان فيهما ... بالعدد

٤. ص: بصير

٦. كذا

٨. م: لا يمنع

١٠. ق: التحصل، ص: المتحصلة...

١. ص: أنا

٣. ق: المقارن

٥. ق: و هو

٧. ق: فالفاعل

٩. ق: ك: شبه

الصورة لابصورة خاصة نوعاً، والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية، لا أي فصلٍ مخصوص.

و أما الافتقار الى انضمام الأمر القدسي^١ فليس لأن مرتبة تشخص الهيولى تستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة، بل لأن الصورة في وجودها وكونها سبباً افتقرت اليه، لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به^٢ و بواحد من شخصياتها المتعاقبة.

و مما يوضح ما ذكرناه أنهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة و الصورة الى الأخرى في التشخص أن تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لاهويتها الشخصية المعينة، فالصورة بطبيعتها لاشخصها أقدم من شخصية الهيولى و ماهيتها جميعاً و أما الصورة فتفتقر في تشخصها الى هيولى متعينة تعيناً مستفاداً من الصورة لامن تعين الصورة»^٣ انتهى.

و لا يخفى أن ما ذكره مع ما فيه من ارتكاب الاستثناء في المقدمة الكلية العقلية من أن المؤثر في الواحد بالعدد لابد أن يكون واحداً بالعدد، فيه أنه كأنه فلم يأخذ مقصود القوم على وجهه، اذ ظاهر أن مقصودهم أن الأمر القدسي لابد أن يكون مؤثراً قريباً في الهيولى، لا أن يكون الافتقار اليه بمجرد أن يكون موجداً للصورة^٤، اذ على هذا تصوير الصورة علّة قريبة مطلقة، و هم يتحاشون عنه؛ فتثبت!

[١٢/٨٧] قوله: فالصورة أما صور لا تفارقها المادة

أعاد هذا التقسيم ثانياً لافادة بعض ما عسى أن لا يستفاد فيما سبق من كيفية استبقاء المادة في الصورة الثانية على كل من الاحتمالين اللذين يتصور أن فيها من كون علّة الصورة و الهيولى واحدة، و من كون علّتها متغايرتين و من ذكر وجه آخر لعدم

٢. في، ك. - و.

٤. من: الصورة

١. في و بعض النسخ: القديم

٣. تعليفة الهيات الشفاء / ٧٢

٥. م. س: عليهما

جواز كون الهيولى علّة للصورة لم يذكر فيما سبق.

[٤/٨٨] قوله: فذلك أظهر فيها.

أي كون القوام للصورة أولاً، ثم للهيولى أظهر في صورة يكون لكل من الهيولى و الصورة مؤثر آخر منه في صورة يكون لهما مؤثر واحد. وكان وجه الأظهرية: أن في الصورة الثانية يتوهم كونها^٢ في مرتبة واحدة حيث مما معلولا علّة واحدة، و أمّا في الصورة الأولى فليس فيها توهم أصلاً.

[١٣/٨٨] قوله: ولا يجوز أن يقال أن الصورة

هذه المرتبة من الكلام مما لا وقع لها أصلاً، و ما أدري أي وجه لا يراده.

[٣/٨٩] قوله: ولا شينان اثنان

و في بعض النسخ: «و لاشيتين» (الف - ١١٣) و لابدّ حينئذ من تقدير مثل «و لاتجد شيتين» و نحوه. و قد قيل: «تقديره: و قد بينا أن [الـ] شيتين اثنتين»،^٢ و هو كما ترى.

[١٣/٨٩] قيل: و بيّن بهذا أن كلّ صورة توجد في مادة مجسّمة

كان مراده أنه بيّن بما ذكر من أن المادة لا يجوز أن يكون علّة للصورة أن كلّ صورة توجد في مادة مجسّمة فبعلة يوجد، و لا يكتفي في وجودها المادة؛ إذ الدليل جارٍ في كلّ صورة. لكن لما كان دأب الشيخ التكرار و التفنّن في الكلام و ابداء الوجوه

١. ك: لها

٢. ك: كونها

٣. ق: ك: يبين

٣. تعليق الهيات الشفاء / ٨٠

الكثيرة لمطلب واحد لم يقنع بهذا بل، بسط الكلام.

و قال: «أما الحادثة فظاهر، إذ لو كان المادّة هي العلّة لكانت دائمة الوجود لاحادته. و أما الدائمة فلأنّ نسبة المادّة الى جميع الصور على السوية، فلو فرض كونها علّة للصورة أيضاً لكان محتاج الى علّة لتخصّص الصورة.

و هذا انتها يصحّ على تقدير كون جميع الهيوليات واحدة بالنوع أو بالشخص، و أمّا على ما هو المشهور من اختلاف هيوليات الأفلاك بالنوع فلا، و يمكن أن لا يكون مراده أنّه لا بدّ من علّة لوجود الصورة، بل أنّه لا بدّ من علّة لتخصّص^١ الصور بالمادّة^٢، لكن حينئذ كونه مبنياً بما^٣ سبق لا يخلو من خفاء.

و على هذا وجه الظهور^٤ في الصور الحادثة أيضاً ظاهر، إذ المفارق الموجد للصور لو كان كافياً في وجود الصور الحادثة لما كانت حادثة على ما هو زعمهم من قدم المفارق^٥، فلا بدّ من أمر آخر من^٦ الاستعداد و نحوه.

و أما الصور الدائمة ففيها اشكال، إذ على تسليم كون نسبة المادّة الى جميع الصور على السواء، لم لا يجوز أن يكون المفارق علّة للصورة الخاصة و كانت تلك الصورة الخاصة تخصّص^٧ المادّة؟ لا أنّ المادّة اختصّت بتلك الصورة حتّى يسأل عن سبب تخصّصها إلا أن يكون مراده بعلّة التخصّص^٨ أعمّ من أن يكون نفس علّة الصورة أو أمر آخر مرجّح و مختصّ من الاستعداد و نحوه، و الفرض أن الهيولى وحدها لا تكفي في التخصيص.

ثمّ انّه لو حملنا الكلام على الصور النوعية و اختصاصها لا في خصوصيات الصور الجسمية أيضاً لما كان يلزم اشكال من حيث أنّهم يقولون: إنّ تشخّص الصورة

١. ص : لتخصيص

٢. ق : بها لمادة

٣. ق ، ك : فبما

٤. ق : لظهور

٥. ق : العارف

٦. ص : من

٧. ص : تخصيص

٨. ص : التخصيص

بالمادة. فكيف يقول الشيخ أنه لابدّ من خصوصية الصورة من علّة سوى المادة هذا؟ وقد قيل في هذا المقام: «و مما يجب أن يعلم أنّ الصورة وإن كانت بما هي صورة علّة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق، لكنّها ممّا يفتقر إليها من جهة تعيينها الشخصي و ما يلزم شخصها من التناهي و التشكّل».

ثمّ قال: «و هي هنا بحث و هو: أنّ لقائل أن يقول: إنّ تشخص الصورة سيّما إذا كانت طبيعة نوعية متكرّرة الأشخاص لابدّ أن تكون بالمادة، فتلك المادة إن كانت متشخصّة بذاتها - كما يدلّ عليه ظاهر كلام بعض المحقّقين - يلزم كونها أمراً متعيّناً بالفعل^١، و هو محال؛ وإن كان تشخصها بمادة أخرى يعود الكلام الى كيفية [ب - ١١٣] تشخص مادة^٢ المادة، فتسلسل؛ وإن كانت متشخصّة بالصورة يلزم الدور.

فليعلم أنّ معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة، فإنّ معنى الأوّل أنّها تشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص لما يلزمه من الأعراض المسماة بالمشخصات، لأنّ حقيقة الهيولى كما مرّ هي القابلية و الاستعداد. و هذا معنى قولهم: كلّ نوع يحتمل الكثرة فانتها يتشخص بالمادة، أي يحتاج الى قابل يقبل^٣ الهوية الشخصية أو ما يلزمها، و القابل لا يكون فاعلاً.

و أمّا معنى^٤ تشخص المادة بالصورة فهو: إنّ الصورة^٥ نفسها ممّا تميّن بالهيولى، كما أنّ السواد نفسه ممّا يتسوّد به الجسم، فالهيولى باستعدادها علّة قابلية للصورة الشخصية، و الصورة بنفسها لا بتشخصها^٦ علّة فاعلية لتشخص الهيولى. و أمّا الصورة بشخصها فهي علّة لكون الهيولى جوهرأ خاصأ متشخصأ بالفعل غير

٢. ص. ق. : - مادة

٤. ق. : - معنى

٦. في النسخ : تشخصها

١. ص. : بالغل

٣. ص. : ك. : قيل

٥. ص. : - في

جوهريته الناقصة و تشخصها الناقص المستمر، فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة»^١ انتهى.

و لا يخفى أن ما ذكره من معني تشخص الصورة بالهوى مما لا يستقيم، اذ على هذا لا معني لما يقولون: «أن الصورة لا تحتاج في الوجود الى الهوى، بل في التشخص»، لفوات المقابلة في بين الشقين. و أيضاً الهوى كما أنها قابلة للصورة الشخصية كذلك قابلة لطبيعة الصورة^٢، فلم يسندون^٣ تشخص الصورة اليها؟ و الدور الذي ذكره لاحاجة في دفعه الى هذا، بل ما نقلنا عنه سابقاً من أن تشخص الصورة بشخص^٤ الهوى. و تشخص الهوى بنفس الصورة مما يدفعه. و كأنه لم يقنع^٥ به لما فيه من اسناد فاعلية ما الى الهوى، و هو ينافي قاعدتهم من أنها قابلة لمحضة.

ثم ما ذكره من حصول تشخصين للهوى أحدهما: باعتبار نفس الصورة، و الآخر: باعتبار الصورة الشخصية - أمر لا يظهر له محصل، و انتها هو مجرد عبارة. و أيضاً القول بأن نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل في وجود الهوى و تشخصها ثم الهوى المشخصة يصير سبباً لتشخص الصورة - على ما هو ظاهر كلامهم - معني غير معقول، اذ ظاهر أن التشخص في مرتبة الوجود، و لا معني لأن يصير شيء بعد الوجود متشخصاً بسبب أمر خارج، و المنازع مكابر.

فالحق على تقدير صحة ما ذكره من أن تكثر أشخاص نوع واحد بالمادة أنه يلزم في^٦ تكثر الأشخاص المادة، يعني أنه لا يتكرر شخصية ما لامادة له؛ لا أن المادة سبب التكرر^٧. فالفاعل اذا أوجد الصورة أوجدها متشخصة، لكن لا بد من مادة حتى

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٨١

٢. ق، ك: - الصورة

٣. ص: يسندون

٤. ص: بشخص

٥. ك: يقع

٦. ق، ك: من

٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٢

تصير متكثرة، و إلا فيوجد شخص واحد فقط.

و بالجملة حديث التشخيص و سببه و كَيْفِيَّتُهُ و تَكَثُّرُهُ و وحدته أمر صعب جداً، و ما هو دائر بينهم و سائر على السنتهم ليس مما يسمن و يغني من جوع.
ثم هذا القائل أورد ههنا تقريباً اشكالاً على الحكماء و هو أن: «تقدم الصورة على المادة و تقدمها على الجسم و تقدم المفارق على الجميع ينافي قولهم: أن الجوهر جنس لما تحته، اذ عندهم أن الذاتي لا يختلف بالتقدم و التأخر، و بهذا نفوا ذاتية الوجود (الف - ١١٤) حيث يقع فيه التقدم و التأخر»^١.

و قرر الجواب على وفق ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيفورياس أن الاختلاف في نفس المعني بالتقدم و التأخر ينافي الذاتية كما في الوجود، و أمّا ههنا فليس كذلك؛ اذ ليس الاختلاف بين الأمور المذكورة في الجوهرية بالتقدم و التأخر، حتى لا يكون^٢ الجوهر جنساً، بل اختلافها بالتقدم و التأخر في الوجود. فغاية ما يلزم منه أن جوهرأ مقدّم في الوجود على جوهر آخر، و لا محذور فيه؛ انتبا المحذور اذا كان جوهر أقدم من حيث الجوهرية من جوهر آخر، بمعنى أن جوهرية أحد الجواهر صار سبباً لجوهرية آخر، و ما نحن فيه ليس كذلك.

ثم قال: «و العجب من بعض أجلة المتأخرين^٣ و من يحذو حذوه حيث أنهم ذهبوا الى اعتبارية معني الوجود، و جعلوا المجمعول و الجاعل نفس الماهيات ثم^٤ أنهم انكروا التشكيك بالتقدم و التأخر في الذاتيات، فيلزمهم التناقض في كون جوهر علّة لجوهر آخر، و هم لا يشعرون. و أمّا اتباع الرواقين^٥ فلما زعموا أن الوجود لاحقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم و التأخر و الشدة و الضعف و الى أن جوهرأ أقدم و أشد في أنه جوهر من جوهر آخر، و جعلوا جواهر هذا

١. في م: لهذا

٢. تعليق الهيات الشفاء / ٨٢

٣. ك: لا

٤. أي الملاجلال الدين الدواني

٥. ص: ثم

٦. ص: ك: الرواقين. في: الروم

العالم^١ بصورها النوعية كظلال جواهر العالم الأعلى و صورها المفارقة، و الكلّ عندنا راجع الى الوجود و مراتبه و درجاته في الشدة و الضعف و العلوّ و الدنوّ^٢، انتهى.

و لا يذهب عليك أنّ التعجب الذي فعله من بعض أجلة المتأخرين ليس في موقعه أصلاً، لأنّ معنى كون المجهول و الجاعل نفس الماهيات على ما صرح به ذلك البعض هو أنّ القائلين بالجعل المركّب كما يقولون: أنّ أثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود. نحن نقول: أنّ اثره هو نفس المعلول، و غاية ما يلزم منه أن جوهرأ يكون أثره جوهرأ آخر، و ذات جوهر يكون أقدم من ذات جوهر آخر، و^٣ هذا ليس تشكيكاً للجوهر، بل التشكيك فيه أن يكون جوهر أقدم في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا من أن تصير جوهرية فرد سبباً لجوهرية فرد آخر، و ههنا ليس كذلك، بل فرد جوهر صار سبباً لفرد جوهر آخر.

و لو قيل: أنّ الذات ما لم يصره أثراً لم يكن جوهرأ، فصارت الجوهرية معلولة - فمع أنه مشترك الوجود^٤ في الجعل البسيط و المركّب - نقول في جوابه: أنّ جوهرية الجواهر ليست معللة حتّى تحتاج الى الوجود، نعم يلزمها الوجود.

فان قلت: تقدّم فرد الجوهر على فرد آخر ان قيل انّته في الوجود، فيرجع هذا القول الى الجعل المركّب؛ و إن كان في الجوهرية، فيلزم التشكيك في الذاتي، كما قاله هذا القائل.

قلت: لانسلم أنه اذا قيل أنّ التقدّم في الوجود يرجع هذا القول الى الجعل المركّب؛ اذ لا منافاة بين أن يكون الأثر نفس الذات و يكون التقدّم في الوجود. و لو سلم فنقول اذا لم يكن [ب - ١١٤] التقدّم في الوجود لا يلزم أن يكون في الجوهرية^٥،

٢. تعلية الهيات الشفاء / ٨٢

٤. ص: في الجوهر

٦. ك: الوجود

١. ص: العلم

٣. ك: - آخر و

٥. في النسخ: لم يصير

٧. في: الجوهر

بل يجوز أن يكون نفس ذات هذا الجوهر مقدماً^١ في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا، و القول بأنه لا معنى لتقدم نفس ذات الجوهر بل لابد من ارجاعه الى التقدم في الوجود كلام آخر، على تقدير تمامه يبطل مذهبهم في الجعل البسيط، لا أنه يلزم عليهم التشكيك في الذاتي.

فان قلت: لعل الاشراقيين أيضاً مرادهم بالتقدم والتأخر في الذاتي هذا المعنى. قلت^٢: حينئذ فنعم الوفاق.

و الحاصل أن التقدم التأخر الذي أنكره ذلك البعض المحقق هو ما ذكرنا و لا يلزم عليه هذا من الذي ذهب اليه من الجعل البسيط، فان كان الاشراقيون أيضاً ينكرون هذا المعنى و يشبتون معنى آخر فلانزاع له معهم في هذا المعنى، و إن كان يشبتون ذلك فالانزاع معهم قائم^٣.

ثم لا يخفى ما في الشرطية التي ذكرها من أن^٤ الرواقين لما زعموا أن الوجود لاحقيقة لها ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي، اذ هذا المقدم لا يستلزم التالي ألا تري أن المشائين قالوا بالأول دون الثاني؟ فافهم^٥!

قد تمت المقالة الثانية و يتلوه ان شاء الله الكلام في مقاله الثالثة^٦.

١. ص، م : + لا أن يكون مقدماً

٢. ص : فقلت

٣. م : + فافهم

٤. ق، ك : - أن

٥. ص : ان

٦. ق، ك، س : - فافهم

٧. ص، ك : - و قد تمت ... الثالثة / م : - فافهم ... الثالثة.

[المقالة الثالثة]

فوله : المقالة الثالثة

«بطل» الفرض من هذه المقالة البحث عن أحوال انواع المقولات التسع العرضية
وإثبات وجودها^١ وإثبات عرضيتها وتحقيق ماهية أقسامها الأولية وأحوالها و
أعراضها الذاتية، إذ الكلّ من عوارض الموجود بما هو موجود، فحري بها أن يذكر في
شعر من هذه المحييات الوجودية^٢، انتهى.

[٣/٩٣] قوله:

[الفصل الأول]

فصل في الإشارة الى ما ينبغي أن يبحث عنه من حال

المقولات التسع [و] في عرضيتها

قيل: «المقصود من هذا الفصل هو اثبات أنها أعراض ليست بمجواهر كما ظنّه بعض الناس في المقولتين منها، أعني الكمّ والكيف.

و اعلم أنّ العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلّق بالموضوع بخلاف المجوهر، فإنّها عبارة عن نفس الماهية المشتركة بين المجواهر، فالمجوهر ذاتي لما تحته، والذاتي لا يعلّل، فكون الشيء جوهرًا لا يحتاج الى الاثبات، انتها يحتاج الى الحدّ بخلاف كون الشيء عرضاً، لأنّ معنى العرض عرضي لما تحته بمعنى عارض الماهية لا عارض الوجود. وكثير من لا يفرق بين هذين المعنيين، فزعم أنّ مثل الوجود والوحدة و معنى العرض عوارض خارجية كأقسام الأعراض، مثل السواد والحركة واللون وغيرها - وليس الأمر كذلك، بل العرضية قسم من الوجود، والوجود عين الماهية خارجاً، وغيره تصوّراً بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي.

ثمّ لا يلزم من ذلك أن يكون اثبات الوجود للأعراض معيّناً عن اثبات عرضيتها، ولم يكونا مطلبيين متغايرين، وذلك لأنّ العرضية وإن كانت وجوداً إلاّ أنّه نحو

خاص من الوجود، طبيعة الوجود أعم من الوجود الخاص و اثبات الأعم لا ينفني عن اثبات الأخص و لا يوجب، فبعد اثبات كون الشيء [الف - ١١٥] داخلاً في مطلق الوجود يفتقر الى استئناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه و أحواله الذاتية و اقسامه، كما فعله الشيخ متابعاً للحكام^١، انتهى.

و فيه أمور، أحدها: جعل العرضية عبارة عن الوجود، و هو محل نظر. اذ الظاهر أن وجود العرض معني آخر و عرضيته معني آخر، اذ العرضية هي الحلول في الموضوع و هو إن كان وجوداً فهو وجود رابطي، و الوجود الرابطي و الوجود في نفسه إما نوعان متبائنان^٢، أو الوجود مشترك لفظي بينهما، و ما اشتهر بينهم من أن وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه مما لا نفهمه، فمسي أن يكون غير ما نفهمه.

و ثانيها: القول بأن الجوهر هو نفس الماهية المشتركة، و فيه أن الجوهر لا يفهم منه إلا الموجود لافي موضوع، و هو^٣ أيضاً مثل العرض في كونه عرضياً، و على زعم هذا القائل ينبغي أن يكون أيضاً نوعاً خاصاً من^٤ الوجود.

و بالجملة جعل الجوهر الماهية المشتركة و العرض أمراً عرضياً مما لا شاهد له. و لادليل عليه، و ليت شعري من أين فهموا أن في أنواع الجواهر أمراً مشتركاً و في مقولات العرض ليس أمر مشترك؟ و لعلهم فهموه بالمكاشفة، و ألا فظاهر أن طريق البرهان اليه مسدود.

و ثالثها: تعليل عدم احتياج الجوهرية الى الاثبات بأن الذاتي لا يعمل؛ و لا ينبغي ما فيه، بل أنه يعمل، بأن الذاتي بين الثبوت، و كآته أراد بأن الذاتي لا يعمل، أنه لا يعمل ثبوتاً و انبائاً، و هذا المعني مما لا يمهّد بينهم فهمه من هذا اللفظ، فافهم!

١. تعليق الهيات الشفاء، ٨٢، ٨٣.

٢. ق، م: مباحثان

٣. ك: - الأ الموجود ... من

٤. ص، ك: هذا

٥. ص: فهموا

فأما الجسم فاثباته مستغني عنه، لأنّه محسوس معلوم بالبديهية.
 وقد قيل في شرح هذا الكلام: «أما الجسم فقد أثبتته بالحقيقة، لأنّه^١ قد أبطل
 تركّبه من الجواهر المتفصلة، و إذا بطل ذلك فيثبت^٢ اتصاله، إذ الاتصال ذاتي للجسم
 ومبدأ فصله الذي هو قابل فرض الأبعاد، ألاّ أنّه^٣ لا يحتاج بعد إبطال الجواهر الفردة
 أو بعد اثبات الهيولى والصورة إلى استئناف نظر، إذ اثباتها وكيفية تعلّق كلّ منها
 بالأخرى هو بعينه^٤ اثباته؛ لأنّه عبارة عنها جميعاً على الوجه المذكور»^٥، انتهى.
 وفيه أشياء، أحدها: أنّه لا حاجة أصلاً إلى ما ذكره، إذ ظاهر أنّ غرض الشيخ
 أنّ اثبات الجسم مستغني عنه، لأنّه^٦ أمر محسوس كما قررنا، ولا يحتاج إلى إقامة
 الدليل عليه.

و ثانياً: أنّ تعليله بثبوت^٧ الاتصال عند إبطال تركّب الجسم من الجواهر
 المتفصلة بأنّ الاتصال ذاتي للجسم ومبدأ فصله، لا يظهر له وجه.
 و ثالثها: أن قوله: «ألاّ أنّه لا يحتاج» إلى آخره، لا يظهر أنّه استثناء من أيّ
 شيء.

[٧/٩٣] قوله: وأما الفارق فقد اثبتناه بالقوّة القريبة من الفعل
 قيل: «و^٨ أما العقل فقد أثبتته بها من حيث مبدئية للصورة ومبدئية للهيولى
 بشركة^٩ الصورة بوجهه وبتوسطها بوجهه، ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص، بل
 بالقوّة القريبة من الفعل، لأنّه يتحقّق وجوده الخاصّ العقلي بضمّ مقدّمات سهلة

٢. ق: يثبت / م: ثبت

٤. ق: نفيه

٦. ص: .. لأنّه

٨. ك: .. قيل و

١. م: فلاّ

٣. ق: لانه

٥. تعليلها الهيات الشفاء / ٨٣

٧. م: ثبوت

٩. ق: لا: مشتركة. ق: شركة

الحصول بعد اثبات كونه علّة [ب - ١١٥] للصورة والمادة، و هي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان إما جسماً أو مادةً أو صورة أو نفساً أو عرضاً، والكل باطل. أما الثلاثة الأوّل فظاهر، لأنّها معلولة له، و علّة الجسم و مبدنه لا يمكن أن يكون جسماً أو صورة جسمانية، لأنّ الكلام ينتقل الى سبب وجودها، فيتسلسل أو يدور، لأنّ تأثير الجسماني بمشاركة الوضع، و لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، فالجسم و جزؤه لا يمكن أن يكون علّة لجسم آخر و لاجزئه. و أما النفس فهي أيضاً مفتقرة في فعله الى الجسم فلا تأثير لها فيها يفتقر في تأثيرها اليه. و أما العرض فان كان من عوارض الأجسام و الجسمانيات فهو متأخر عنها، و إن كان عرضاً لمفارق فاستلزم وجود المفارق، فصحّ وجود الجوهر المفارق على أيّ الوجهين.

و سيجيء اثباته^٢ و اثبات كثرته في المقالة التاسعة على أنه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج النفس من^٣ حدّ العقل بالقوّة الى حدّ العقل بالفعل، و استكمالها به الى مخرج اتمامها من نقصان العقلي الى كماله، و لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الاً كاملاً عقلياً بالفعل، و الاً لاحتاج الى مخرج آخر يكمله إن كان عقلاً بالقوّة، فيلزم الدور و التسلسل^٤، انتهى.

[١٣/٩٣] قوله: و كذلك النسبة^٥ التي هي [في] أين ...

قيل: «و أنتم لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لأنّها لم يظهر كونها مقولة أخرى في نفسها غير الوضع الخاصّ و بالجملة فحكّمها في ظهور عرضيتها بما قد تبّه عليه بما^٦ ذكر».

ثمّ قال: «و اعلم أنّ صاحب التلويحات ذهب الى أنّ هذه الأجناس السبعة

٢. ص: بيان

١. ص: تأثيرها

٤. تعلية الهيات الشفاء / ٨٣

٣. ص: عن

٦. ق: ك: ما / المصدر: مما

٥. في المصدر: النب

النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد، مستندلاً بأن النسبة مفهوم واحد، وهي داخلية في مفهوم كلي من السبعة، فيكون ذاتياً وجنساً لها. وعنده أن المقولات خمسة: الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة. وكثيراً ما يستظهر شبه المحتج والمتعجب بأن لاحتشاد له برهان حصر المقولات، ونحن على أن حجته في كون السبعة مشتركة في أمر ذاتي هو مطلق النسبة مقدوحة، وذلك لأن التحقيق أن النسبة بما هي نسبة ليست معني مستقلاً في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين، وهذا لا يخفى على متأمل، فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم أن يكون لأطرافها أيضاً جنس واحد، وليس كذلك. وأما كون الحركة مقولة أخرى فبما أبطلناه أيضاً في الأسفار^٢، انتهى.

ولا يخفى. أن حجة التلويحات مقدوحة بمنع^٣ كون النسبة داخلية في مفهوم هذه السبعة، ولعلها كانت عرضية لها. وأما القدر الذي ذكره هذا القائل ففيه: أن كون النسبة معني غير مستقل مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لا يستدعي أن يكون لأطراف هذه النسب السبع جنس واحد، لو كان لهذه [الف - ١١٦] النسب السبع جامع مشترك ذاتي، بل لانسبة بين طرفي هذا الحكم أصلاً؛ فافهم!

[١٢/٩٤] قوله: فأما شكوك^٤ أصحاب القول بجوهرية^٥ الكيف فالأخرى بها أن يورد في العلم الطبيعي، كأننا قد فعلنا^٦ ذلك.

قيل: «و انتها كان البحث من أحوال اقسام الكيفية حرثاً بأن يذكر في العلم

١. ص: شعبه

٢. تعلية الهيات الشفاء / ٨٣. ٨٤، والأسفار ج ٤/٤ و تلويحات / ١١

٣. ك: منع

٤. ق: كون

٥. ص: لجوهرية

٦. ص: فقد

٧. ق: نقلنا

الطبيعي، لأن أكثرها أمور مفترقة في وجودها وحدودها إلى المادة الجسمانية وإن كان بعض أقسامها. كالقدرة والارادة والعشق وأمثالها - مما يمكن أن يوجد لا في الأجسام. ولا في النفوس المتعلقة بها. فإذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم، بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالأجسام، و لكن يمكن للعالم الإلهي أن يبحث عن أقسامها جميعاً على الوجه الأعم الكلي بحيث يصير من أحوال الموجود المطلق كما نقلنا، لكن قد تكلم عن كثير من أحوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللاتق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق^١ به^٢، انتهى.

ولا يخفى أن افتقار أكثر الكيفيات في الحدود إلى المادة الجسمانية مما لا استقامة له وإن كان الشيخ أيضاً قال به في بعض المواضع، والافتقار في الوجود مشترك بينهما^٣ وبين الكيات. فلا يستقيم إذن وجه آخرية^٤ إيراد شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات^٥ دون شكوك جوهرية الكم، لكن الشيخ لما قال بافتقار حدود بعض الكيفيات إلى المادة الجسمانية فيصح توجيه كلامه بما ذكر بناء عليه.

ويمكن أن يكون وجه الآخرة^٦ المذكورة أن أكثر الكيفيات يستعلق وجوده بالاستعداد المتعلق بالمادة، فيكون موضع البحث عنه الطبيعيات بخلاف الكم، إذ لا يتعلق وجوده بالاستعداد، فلا يكون من الطبيعيات، إذ المعتبر فيها أن يكون المنظور في الأبحاث التي فيها القوة والاستعداد.

وبالجملة ما دعاهم إلى جعل البحث عن الكيفيات من الطبيعي وإخراج البحث عن الكم عنه هو وجه الآخرة^٧ المذكورة أيتاً^٨ ما كان، وقد بقي حينئذ إشكال آخر

١. ق: بلغت

٢. تعلية الهيات الشفاء / ٨٤

٣. ص: بينهما

٤. م: آخرية / ق: وجه آخر وبه

٥. ص: في الطبيعيات

٦. ق: الآخرة

٧. ق: الإجراء به / م: الآخرة

٨. م: اما

و هو أنته على هذا ينبغي^{١٠} أن يذكر شكوك جوهرية الكمّ في الرياضيات كما ينبغي^{١١} أن يذكر^{١٢} شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات. وإن كان الملحوظ^{١٣} أن هذا البحث عن نحو الوجود و هو لا يناسب الرياضي، بل الإلهي، فكذا نقول في الكيف أيضاً. و بالجملة لا يخلو الكلام عن كدر.

[١٣/٩٤] قوله: كأننا قد فعلنا ذلك

كانته لم يفعل ذلك، إذ قد تصفّحنا قدرأ و لم نجد و كأنته زاع عنه البصر.

[١٤/٩٤] قوله: و أمّا اصحاب القول بجوهرية الكمّ فمن ذهب

قيل: «أمّا القول بجوهرية الخطوط و السطوح و النقط في غاية السقوط، لأنّ هذه الأمور أطراف و نهايات. و النهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي [ب - ١١٦] ألا أن الخط و السطح لكلّ منهما^{١٤} جهة أخرى يكون بها كمّاً قائماً بكمّ آخر مستغني القوام عنه.

و أمّا المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوّة؛ و ما استدلّ على عرضيته باختلاف تشكيلات الشمعة مع بقائه^{١٥} بشخصه، ففيه أنته لعلّ الباقي هو شخص الصورة الطبيعية مع مقدار ما و جسمية ما، فإنّ التحقيق أن ما بازاء الجنس في كلّ مركب خارجي أنته يعتبر فيه على وجه الإبهام، فالمقدار الجسماني إن كان مجرداً عن صورة أخرى يقع بها نوعاً آخر، فتبدّل اشكاله بطلانه، لأنّ نوعيته قد تمّت بكونه مقداراً. و أمّا اذا كانت مع المقدار صورة أخرى بها تتمّ نوعية الجسم

١٠. ق، ص، ك: يبنى

١٢. ك: + فيه

١٤. ق، ك: منها

٩. ص: فلا

١١. ق، ص، ك: يبنى

١٣. ك: + فيه

١٥. ق، ص، م: بقاه

بالمعنى الجنسي، والجنس بما هو جنس معني مبهم غير متحصل، فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب منها. وقد علم سابقاً أن الصورة الشخصية لا يفتقر إلا إلى مادة لها مطلق التشخص بصورة ما على الإطلاق، فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على عرضيته^١، انتهى.

ولا يخفى أن فهم المقصود من الإراد الذي ذكره في غاية الخفاء. والأولى في الإراد أن يقال: بقاء الصورة الجسمية الشخصية مع تبدل المقدار لا يوجب عرضيته ألا ترى أنه تبدل الصور النوعية في الكون والفساد على شخص الصورة الجسمية مع أنها جواهر عندهم، ولعل ما ذكره أيضاً يراد به هذا، لكن تطبيقه عليه^٢ مشكل جداً.

ويمكن الجواب عن هذا الإراد الذي أوردنا بأن الصور النوعية وإن لم يكن لها مدخل في وجود الصور^٣ الجسمية وتشخصها، لكن لها مدخل في تحصيل أنواع الجسم، وهم قد اعتبروا في الجوهر الحال إما تقوم الحال به أو تصيره إياه نوعاً، والمقدار قد يثبت عدم تقويمه لوجود الصورة بدليل التبدل. وأما عدم تصير^٤ الجسم نوعاً فظاهر، إذ الظاهر أن الأجسام ذوات المقادير المختلفة ليست أنواعاً مختلفة. ولقائل أن يقول أن التبدل لا يدل على عدم تقويمه للوجود، إذ لعل مقداراً ما له مدخل في تقوم الصورة الجسمية، كما أن صورة ما جسميته^٥ لها مدخل في تقوم الهيولي؛ فافهم!

[١٥/٩٤] قوله: فقد قال إن هذه هي الأبعاد المقومة للجوهر الجسماني.

تقويمها له ممنوع.

٢. ف: بطبيعته علّة

١. تعليفة الهيات الشفاء / ٨٤

٣. ف: م: نصيره / ص: تعيين

٣. م: الصورة

٥. م: جسمية

[٥/٩٥] قوله: ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن أن تكون شيئاً من الأشياء. ان أريد به أن الوحدة لا يجب أن تكون عين شيء من الأشياء، فهو مسلم، لكن لا يدل على استغنائه عن الأشياء، وهو ظاهر. وان أريد أنها مستغنية عن الأشياء فهو أول البحث.

[٦/٩٥] قوله: وكل شيء فائتما يصير ان أريد التوقف لمنوع وان أريد الاستلزام لمسلم لكن لا يجدي نفعاً.

[١٣/٩٥] قوله: فيجب علينا أولاً أن نبين أن المقادير قيل: «وجه التقديم والتأخير في هذه المقاصد الثلاثة أن بيان ماهية الشيء و تعريفها وتحديدتها وتقسيمها الذي هو أيضاً من باب القول الشارح أقدم من اثبات [الف - ١١٧] نحو وجودها وكونها من الجواهر أو الأعراض، وكذلك الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء و معرفته بالبرهان أخرى بالتقديم^١ من الاشتغال بدفع شكوك المشككين، لأن المقصود في الأول تكميل العارف نفسه، و في الثاني غالباً اصلاح حال الغير و مصلحة النظام. و تكميل النفس أهم من اصلاح حال^٢ الغير، فيكون أولى بالتقديم^٣»^٤، انتهى.

٢. ق. ك. : - حال

٤. تعليقة الهيأة الشفاء / ٨٥

١. ق. ، ص. ك. ، س. : بالتقدم

٣. ق. ك. : بالتقدم

[الفصل الثاني]

[في الكلام في الواحد]

[٦/٩٧] قوله: وذلك بعد الواحد بالعرض
أي غيره.

[٧/٩٧] قوله: والواحد بالعرض هو أن يقال ...

لا يخفى أن هذا هو معنى الاتحاد والموهو. وأما تحقيق معنى الوحدة فيه فلا يخلو عن اشكال، إذ الواحد في صورة الاتحاد بالعرض إما أن يكون كل من الطرفين أو مجموعهما. والأول ظاهر أنه لا معنى له ههنا^١. والثاني يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار و وحدته الاعتبارية التي يعتبر مثلها في المجموعات كالعشرة الواحدة و العسكر الواحد ونحوهما. ولعل الفرق أن في الثاني يلاحظ تكثر الأجزاء^٢ و يجعل المجموع أمراً واحداً، و في الأول لا يلاحظ تكثر الأجزاء، بل يؤخذ^٣ المجموع، كأنه لا تكثر فيه و لاجزه له، بل هو امر واحد؛ بسيط باعتبار أن كلاً من أجزائه عين

٢. ك: الآخر

١. ق: - ههنا

٣. ق، م: يوجد

٤. ق: - واحد. ص: + في الأول لا يلاحظه تكثر الاجزاء لا...

الآخر بالعرض و ارجاع معني الوحدة فيها الى وحدة الأمر المتفق^١ مما فيه بعيد.
 و قد قيل اشارة الى: «الواحد بالعرض و هو ما تكون أشياء مستعدة بالذات متوافقة في أمر واحد هو جهة وحدتها، و هي إمّا مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها، أو لامقومة و لاعارضة، بل اضافة محضة و نسبة صرفة، كما يقال نسبة الملك الى المدينة و النفس الى البدن واحدة، أي هما واحد في النسبة»^٢، انتهى.
 و هذا المحصر مما لا يصح، فكأنه من باب الاختصار لظهور الأمر.

[٨/٩٧] قوله: و ذلك إمّا موضوع و محمول عرضي.

قيل: «و أمّا قول الشيخ و ذلك أمّا موضوع و محمول عرضي فينبغي^٣ له أن يبين جهة الوحدة فيها، و أنه من أيّ جهة يقال: أنّ زيداً و ابن عبد الله^٤ و زيداً و الطبيب واحد؟ و الحق أنّ جهة الوحدة في الموضوع و المحمول العرضي هي الوجود بالعرض»^٥، انتهى.

و أنت خير بأنّ جهة الوحدة في الوحدة العرضية لا يلزم أن يكون أمراً واحداً كموضوع واحد أو محمول واحد للطرفين^٦، اذ كما يجوز أن تكون وحدة أمر متعلق بالطرفين جهةً لوحدة الطرفين، فكذا يجوز أن يكون معني آخر متعلق بها يكون جهةً لوحدها، اذ لدليل على انحصار الجهة في الأمر الأول، و هو ظاهر.

و حينئذ نقول: أنّ جهة الوحدة في الموضوع و المحمول العرضي هو كون أحدهما حالاً في الآخر، كيف و اذا جاز أن يكون كونها حالين في محلّ واحد أو محلّين لحال واحد جهةً لوحدها، فلم لا يجوز أن يكون حلول أحدهما في الآخر جهة لها، بل هي أولى و اقرب كما لا يخفى!؟

١. م : المنمين

٢. تعلية الهيات الشفاء /

٣. ق ، ك : فيبني

٤. م : أو

٦. ق ، ك : للطرفين

٥. تعلية الهيات الشفاء / ٨٦

والقول بأن الأولين يرجعان الى وحدة الموضوع والمحمول، فلذا يصح أن يكونا [ب - ١١٧] جهة الوحدة. و أما الأخير - فلما لم يرجع الى وحدة شيء فلا يصلح^١ للجهتية^٢ - فساده^٣ ظاهر؛ إذ أي دليل على أن جهة الوحدة لا بد أن تكون وحدة أمر فتثبت^٤. لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس - أي الجنس الواحد كالحَيوان الذي هو جنس - واحد.

[١٥/٩٧] قوله: وهو الواحد بالفصل.

أي الواحد النوعي يلزمه أن يكون واحداً بالفصل، أي يكون له فصل واحد، و ألا فظاهر أن معني الواحد بالنوع والواحد بالفصل متغايران. والأول: هو الانسان، و الثاني: الناطق^٥. فكيف يكونان متحدين؟ ولأدري ما فائدة هذا الكلام من الشيخ، و أي منظور له فيه؟

[١٥/٩٧] قوله: ومنه^٦ واحد بالمناسبة.

أي المناسبة الواحدة مثلاً نسبة الملك الى المدينة و نسبة الرّبان الى السفينة واحدة، لا يعني أنها متحدان^٧ في النسبة؛ إذ على هذا يرجع الى الاتحاد بالمرض، بل يعني أن هذه النسبة الكلية التي تتحقق في هذا و هذا نسبة واحدة، كما أن الحيوان جنس واحد.

و لا يخفى أن النسبة لا تخلو من أن يكون إتماً جنساً أو نوعاً أو غيرهما من الكليات الخمس، لكن لا يلاحظ في هذا الاعتبار كونها^٨ أحد هذه الكليات، إذ

١. ق: للجهة

٢. ك: فتثبت

٣. ق: منه

٤. ك: م: كونها

٥. ك: فلا يصح

٦. ص: فساده

٧. م: للناطق

٨. ق: م: يتحدان

بهذا^١ الاعتبار وحدة النسبة ترجع الى وحدة الكلّيات، بل انما يلاحظ محض كونها نسبة، كما يلاحظ الحيوان مثلاً واحداً من دون ملاحظة جنسية. ولعلّ اعتبار هذا الاعتبار في خصوص النسبة من بين ساير الكلّيات الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار فيها دون غيرها، كما أنّ في الوحدة بالعرض أيضاً يجعل اتحاد الطرفين فيها قسماً خاصاً من الاتحاد دون ما عداها من الكلّيات الطبيعية، مثلاً لم يجعلوا الاتحاد في الحيوانية و الانسانية والنباتية ونحوها أقساماً خاصة للوحدة بالعرض، و جعلوا الاتحاد في النسبة قسماً خاصاً منها، و كأنه لامنشأ لذلك كلّهُ سوى الشيوع الذي ذكرته. و منه واحد بالموضوع، أي موضوع واحد لاتحاد الشئين في الموضوع.

و بما قرّرنا، مراد الشيخ من قوله: الواحد بالجنس و النوع و المناسبة و الموضوع. اندفع عنه ما قيل: «ثمّ العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس و الواحد بالنوع و المناسبة^٢ و بالموضوع من أقسام الواحد بالذات^٣، انتهى و العكس^٤ التعجّب.

[٣/٩٨] قوله: و الواحد بالنوع كذلك

قيل: «ثمّ لا يخفى أنّ الفرض من جعل الواحد بالنوع قسماً و الواحد بالجنس قسماً آخر، و كذا اعتبار القرب و البعد^٥ في الجنس في أقسام الواحد، ليدلّ على تفاوت الوحدات قوّة و ضعفاً، فلا يحسن حينئذ اعتبار النوع الاضافي و تقسيمه بالقرب و البعد^٦، لأنّه يحتلّ به المقصود، و يفوت الفرض من^٧ معرفة درجات الوحدة في الكمال و النقص. و لافائدة هي هنا^٨ أخذ اعتبار^٩ لم يكن في الآخر، فتكون مرتبة

١. ق: بهذه

٢. ك: بالجنس و النوع و المناسبة

٣. تعليلية الهيات الشفاء / ٨٧

٤. ك: انعكس

٥. ص: بعيد

٦. ص: البعيد

٧. ص: عن

٨. ص: و ان

٩. ق: - اعتبار / ص. ك. م: - الاعتبارين

خاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية أو ضعيفة لا يختلف بأن يعتبر كونها نوعاً [الف - ١١٨] اضافياً بعيداً أو جنساً قريباً؛ والذي يؤثر ههنا ليس إلا اعتبار مراتب القرب و البعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصي. سواء كان اسمه جنساً أو نوعاً اضافياً، فلافائدة للخلاف في هذا الاعتبار إلا مجرد اختلاف^١ العنوان و التسمية^٢، انتهى.

و أنت خير بأن انحصار الفرض في هذه التقسيمات - ما^٣ ذكره - مما لا شاهد عليه، فايراده مما لاورود له.

[٦/٩٨] قوله: و معلوم أن الواحد بالجنس كثير بالنوع ...
بيان أحوال و أحكام لأنواع الواحدات التي ذكرها. و هو أن الواحد بالجنس - أي الجنس الواحد - تكون له أنواع كثيرة البتة، بناءً على ما تقرّر عندهم من أن الجنس لابد أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين في الواقع، و لا يكتفي القول بحسب الفرض.

و أما الواحد بالنوع فيجوز أن تكون له أشخاص كثيرة. و يكون قوله على كثيرين في الواقع؟ و أن لا تكون له^٤، بل يكون نوعه منحصراً في فرد^٥، بل لا يكون له فرد أصلاً.

و كأنته^٦ لم يذكر الشيخ هذا القسم اعتماداً على الظهور، و كون النوع كذلك بناءً على أنه لم يعتبروا فيه القول على كثيرين في الواقع، بل اكتفوا فيه بالقول الفرضي^٧ ايضاً.

١. ك: الاختلاف

٢. تعلية الهيئات الشفاء / ٨٧

٣. ص: فيما

٤. أي: فيجوز أن لا تكون له أشخاص كثيرة

٥. ص: الفرد

٦. ك: فكأنه

٧. م: الفرض

٨. ص، م، + هذا

و قد قيل في هذا المقام: «قد علمت أن الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس
الآ نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهم غير متحصلة، و أن الأنواع المتكثرة
كثيرة بالذات واحدة بالعرض، و جهة وحدتها هي الجنس، و كذا الموصوف بالذات
بالواحد النوعي ليس الآ طبيعة متحصلة نوعية نوعاً قريباً. و أما الاعداد الواقعة
تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض.

و كلام^١ الشيخ هبنا في الواحد بالذات و هو ما لا تكون أمور كثيرة مشتركة في
واحد، فلاناسبة للكثير بالعدد، و لالكثير بالنوع لأن يعدّ من أقسام الواحد
بالذات؛ فإن الأشخاص بما هي أشخاص كثرتها و اختلافها بالتشخصات، و هي بها
تصير أشخاصاً و لاتحاد في التشخصات، فالأشخاص بما هي أشخاص و ذوات
تشخصات يكون المعنى النوعي خارجاً عنها، فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحاداً
- عرضياً أي بالعرض - و كذا اتحاد الأنواع في الجنس^٢، انتهى.

و بما قرّرنا مراد الشيخ من أنه في صدد بيان أحكام الوحدات^٣ ظهر عدم انجاء
هذا الكلام رأساً، إذ ليس مراد الشيخ أن الأنواع و الأشخاص الكثيرة من أقسام
الواحد بالذات، حتى يرد ما أورده، و ليت شعري من أين فهم أن الشيخ جعل
الأنواع و الأشخاص من الواحد بالذات؟! إذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك أصلاً.

ثم تكثّر الأشخاص و الأنواع و عدم اتحادهما بالذات أمر ظاهر، لاجابة الى
ما تجبّسه من جعل النوع و الجنس خارجاً عنها، حتى يكون اتحادهما فيها اتحاداً
بالعرض، إذ الاتحاد في الأمر الداخل أيضاً اتحاد بالعرض، و لا يلزم أن يكون الاتحاد
بالعرض اتحاداً في الأمر الخارج. و هو ظاهر، هذا مع ما في (ب - ١١٨) جعل النوع و
الجنس خارجاً عن الأشخاص و الأنواع، إذ لا يظهر له وجه صحة و استقامة أصلاً؛

فانهم!

[٨/٩٨] قوله: فيكون من جهة نوعاً

يفهم من ظاهر هذا الكلام أنه فرق بين النوع المتكثر الأشخاص و النوع المنحصر في الفرد في هذا المعنى، أي في كونه نوعاً و كلياً من جهة، و ليس بنوع و لا كلياً من جهة. و لا يفهم ظاهراً فرق بينهما؛ إذ النوع لو اعتبر من حيث المفهوم فهو نوع و كلياً، و اذا اعتبر من حيث الخصوصية فهو ليس بنوع و لا كلياً سواء كان منحصراً في الفرد أم لا؛ و كان الفرق بينهما يزعم أن المتكثر الأشخاص لابد فيه من انضمام تشخصات من خارج دون المنحصر في الفرد، إذ تشخصه بنفس ماهيته؛ فحينئذ يصح أن الثاني باعتبار نوع و كلياً، و باعتبار لا، بخلاف الأول، لكن في كل من هاتين المقامين نظر و تأمل. و بسط القول فيه في تعليقات الاشارات^٢.

[١٤/٩٨] قوله: و هو أما في الخطوط فالذي لازاوية له

قيل: «هذا المقدار غير كاف في الاتصال الحقيقي، فأنته اذا اتصل رأس خط برأس خط آخر بحيث لازاوية بينهما، بل كانا على استقامة، و لكن توجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلاً واحداً في الحقيقة، بل في الإشارة الحسية فقط. فينبغي أن يقال: المتصل في الخطوط ما لا تكون له نقطة في الوسط بالفعل، و في السطوح ما لا يكون بين أجزائه سداً بالفعل، و في الأجسام ما لا يكون بين أجزائه سطح بالفعل»^١، انتهى. و فيه نظر؛ لأن الشيخ لما قال أن المتصل الحقيقي ما تكون فيه الكثرة بالقوة فقط، فظاهر أن مثل الخط الذي ذكره^٥ هذا القائل خارج عنه لوجود الكثرة فيه بالفعل

٢. ص: الهاتين

١. ق، ك، ...

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٨

٣. المصدر ...

٥. م: ذكر

قطعاً، ولاحاجة الى التصريح بخروجه. وانشأ ذكر الذي لازاوية له لحصول الاشتباه في أن ذا^١ الزاوية هل هو متصل حقيقي وليس^٢ فيه كثرة بالفعل، أم لا؟ فحقق أن المتصل الحقيقي الذي لا كثرة فيه بالفعل، هو غير ذي الزاوية، وأن ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنه متصل، بل المتصل الحقيقي. وأما الذي ذكره القائل فلافائدة في التعرض له؛ فافهم!

[١٧/٩٨] قوله: ألا أن اطرافها تلتقي عند حدّ مشترك مثل جملة الخططين المحيطين بالزاوية.

كلام الشيخ هينا وفي مواضع أخرى تدلّ على أن مثل الخططين المحيطين بالزاوية الغير المتماسين موجودان بالفعل، وأنها يلتقيان عند حدّ واحد^٣ في الواقع مشترك، اذ لو كان حدّاهما متغايرين في الواقع ومتحدّين في الحسّ^٤ لما كان فرق بينهما وبين الخططين المتماسين، وحينئذ يشكل الأمر من حيث انته^٥ يلزم قيام عرض واحد بمحلّين، وكأنّته يجوز هذا في مثل هذه الصورة. ويزعم أن دليل امتناعه لا يجري هيناً؛ فتدبر!

[١٩/٩٩] قوله: و يليه أن تكون الاطراف متماسة

قيل في هذا المقام: «فما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة بالفعل من أحاد نوعه، ألا أن اطرافها تلتقي عند حدّ مشترك، مثل (الف - ١١٩) مجموع الخططين المحيطين بالزاوية، بل مجموع الخططين المتلاقين على طرف مشترك من غير زاوية، و يليه ما يكون أموراً متخالفة متماسة أطرافها متلاصقة يعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة

١. ص: - ذا

٢. كذا

٣. م: عند حدود حد

٤. ص: الجنس

٥. ص: اذ

٦. ص: فيما

الاتحاد، فيكون لها اتحاد في الحركة، لكن الحق أن وحدة حركتها تابعة للاتصاق^١ الواقع بينهما، وهو ضرب من الوحدة، لا أن اتحادها تابع لوحدة حركتها، وذلك كالأعضاء الحيوانية^٢، انتهى.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأن قوله: «بل مجموع الخططين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية» ليس بصحيح، لأن هذين الخططين لو كانا متلاصقين بحيث يتحرك كل منهما بحركة الآخر فهما من القسم الثالث، وإن لم يكونا متلاصقين بل متاشرين فقط فيكونان خارجين عن المقسم، إذا المقسم هو الوحدة بالاتصال، وهما واحدان بالتماس. وقد جعلها الشيخ قبل هذا متقابلين حيث قال: «و قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس» ولو فرض عدم خروجها عن المقسم فلاشك أن وحدتها^٣ أضعف من وحدة القسم الثالث، فكيف عدمها من القسم الثاني.

وأما ثانياً: فلأنه يفهم من ظاهر كلامه حيث قال أولاً من آحاد نوعه و ثانياً أموراً متخالفة، أنته يعتبر في القسم الثالث أن لا يكونا من نوع واحد كأعضاء الحيوان التي مثل بها؛ و ظاهر أنته ليس كذلك، بل الخططين المتلاصقين و مثلاً^٤ الجسمين المتلاصقين اللذين يكونان من نوع واحد، كعظمين مثلاً أيضاً من القسم الثالث؛ فافهم!

[٥/٩٩] قوله: و الوحدة بالجملة في هذه أضعف.

الظاهر أنته اشارة الى القسم الثالث.

٢. تعلية الهيأت الشفاء / ٨٨

٤. ك: و.

١. ص: للاتصاف

٣. ق، ص: وحدتها

٥. ص: و مثلاً

[٩/٩٩] قوله: و الوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط، وإما [أن تكون] مع طبيعة أخرى، مثل أن تكون ماء أو هواء.

يعني أن الوحدة الاتصالية قد يعتبر معروضها المقدار فقط، و يقال: الواحد بالاتصال، و يراد به: المقدار المتصل الواحد. و قد يعتبر معروضه أمراً آخر و طبيعة أخرى كالماء و الهواء و نحوهما، و يقال: الواحد بالاتصال و يراد به الماء المتصل الواحد أو الهواء المتصل الواحد و نحوهما.

[١٠/٩٩] قوله: و يعرض الواحد بالاتصال أن يكون واحداً في الموضوع ...

يعني لابد أن يكون الواحد بالاتصال واحداً بالموضوع أيضاً، أي موضوعاً واحداً، بمعنى أن لا يكون أشياء متخالفة بالنوع^٢، حتى يكون موضوعات متعددة؛ بل لابد أن يكون المتصل الواحد أمراً واحداً متفقاً بالنوع، لا أن يكون بعض أجزائه من نوع و بعضها الآخر من نوع آخر. و هذا ما يقولون و اشتهر بينهم و تمسكوا به في ردّ مذهب ديمقراطيس من أن المتصل الواحد لا ينقسم الى أجزاء متخالفة بالطبع، بل أقسامه كلها متفقة في الطبع.

[١١/٩٩] قوله: فإنّ الموضوع للمتصل^٣ بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع.

المراد بالمتصل بالحقيقة [١]: إما^٤ مفهوم المتصل الحقيقي، فيصير المعنى أن ما يصدق عليه أنه متصل حقيقي يجب أن يكون [ب - ١١٩] جسماً بسيطاً متفق الطبع [٢]: أو المراد به المقدار، لأنه المتصل حقيقة، و اتصال غيره بتوسطه. و المعنى: أن

١. في المصدر: للواحد

٢. ق، ك: واحد

٣. في المصدر: المتصل

٣. ق: بالموضوع

٥. ق: الى

المقدار المتصل الواحد يجب أن يكون موضوعه جسماً بسيطاً متفق الطبع.

[١٢/٩٩] قوله: فيكون موضوع وحدة الاتصال

أي ما له الوحدة الاتصالية لا بد أن تكون له الوحدة بحسب الطبع أيضاً، أي لا بد أن تكون طبيعة واحدة لا^١ طبائع مختلفة، ومستندهم في ذلك كأنه البديهة على ما صرح به بعضهم، إذ لم نجد لهم أقاموا دليلاً عليه.

و أنت خبير بأن دعوي البدهة فيه في محل المنع، كيف و عندهم أن الأتشد و الأضعف مختلفان بالنوع؟ مع أن في الحركة الكيفية يتحقق فرد واحد متصل من الكيف منقسم الى الشديد و الضعيف إما في الذهن فقط أو في الخارج أيضاً. و القول باستثناء هذا المتصل من الحكم الكلي العقلي لا يخلو عن سباجة، و بالجملة المسألة محل تأمل.

و قد قيل في هذا المقام: «قد علمت أن الوحدة في كل شيء هي عندنا وجوده، و قد مر أن الاتصال - أعني المقدار - نوع من الوحدة، و المقدار مقدار شيء لا محالة كالماء و الهواء، فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم و وجوده، و السطح انما يحصل من انتهائه و انقطاعه. و كذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح. و كذلك حكم العدد في أنه عدد لشيء^٢ و أنه مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات الأشياء، بل على ماهياتها في اعتبار العقل.

فاذا تقرر هذا فنقول: لا بد أن تكون مع الاتصال ماهية أخرى مثل ماء أو هواء أو غيرها، لتكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها، و لا بد أن يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعاً غير مؤلف من ماهيات متخالفة خلافاً لبعض الموقفين^٣ حيث

١. ق. ك. طبيعة لما

٢. ق. شيء

٣. ص. غير أو

٤. المراد: صدر الدين محمد الدشكلي

تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل و هي: **أَنْ كُلَّ مَا وَحَدْتَهُ بِالْفِعْلِ كَثَرَتْ بِالْقُوَّةِ**، فزعم أن أعضاء الفرس مثلاً كلّها متصلة موجودة بوجود واحد. والمراد ممّا نقله منه على تسليم حقيقة هو **أَنْ مَا لَهُ وَحْدَةٌ بِالْفِعْلِ تَكُونُ الْكَثْرَةُ الَّتِي تَقَابِلُ تِلْكَ الْوَحْدَةَ هِيَ بِالْقُوَّةِ**، وههنا أي المتألف من متخالفة الماهية ليست له وحدة بالاتصال، بل لو كانت لكانت من جهة أخرى. نعم لو كان مراد هذا المدقق **أَنْ الْحَقِيقَةَ الْفَرَسِيَّةَ مَثَلًا** غير متقوّمة من الأبعاد البدنية - كالعظم واللحم وغيرهما - لكان له وجه، كما سيأتي.

و بالجملّة موضوع^١ الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متألف من حقائق مختلفة لما ذكرنا من **أَنْ مُتَصِلِيَّةُ الشَّيْءِ هِيَ نَحْوُ وَجُودِهِ**، والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في الماهية بالفعل، كما: **أَنْ الْإِخْتِلَافَ فِي الْمَاهِيَةِ يَسْتَدْعِي الْإِخْتِلَافَ فِيهِ؛ فَإِذَا كُلُّ مَا هُوَ وَاحِدٌ بِالْإِتِّصَالِ فَهُوَ وَاحِدٌ بِالْمَوْضُوعِ**، سواء أريد بذلك المتصل نفس المقدار أو الطبيعة المتقدّرة كالماء والهواء، فيكون **كُلُّ مُتَصِلٍ [الف - ١٢٠] وَاحِدًا بِالْمَوْضُوعِ** أو موضوعاً واحداً، والصورة الواحدة أيضاً يصحّ أن يقال: انتهت واحدة بالموضوع - أعني المادة - وكذا يلزم الواحد بالاتصال أن يكون واحداً أيضاً في الطبيعة^٢، انتهى.

و فيه أمور، أحدها، جعل الاتصال مقداراً، ثمّ جعله وحدة، ثمّ وجوداً. وهذا كأنّته شيء^٣ لم ينطق به أحد الى الآن سوى هذا القائل. وليت شعري كيف يرضي أحد بأن يقول **أَنْ مِقْدَارَ الشَّيْءِ وَجُودُهُ؟**

و ثانيها، جعل مراد ذلك البعض المدقق ممّا نقله ما ذكره، وفيه أيضاً غرابة^٤، إذ أراد ذلك المعنى ممّا ذكره لا يتصوّر إليها سبيل أصلاً.

و ثالثها: أنَّ الاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في الماهية بالفعل، و فيه منع؛ اذ الجنس و الفصل مختلفان في الماهية و متحدان^١ في الوجود عندهم، و الفرق بين الماهية المحصلة و غير المحصلة مشكل. و بالجملة هذه المقدمة محل كلام.

و رابعها: ان قوله: «و الصورة الواحدة أيضاً يصح أن يقال أنتها واحدة بالموضوع، اعني المادة»، كآنته مما لا مدخل له في هذا المقام كما لا يخفى.

و خامسها: أنَّ قوله: «و كذا يلزم الواحد^٢ بالاتصال أن يكون واحداً أيضاً في الطبيعة»، يدل على أنَّ قول الشيخ: «فيكون موضوع وحدة الاتصال» الى آخره مطلب على حدة غير ما سبقه. و أنت خبير بأنَّه ليس كذلك، بل هو نتيجة لما سبقه، بل لا ادري أنته بعد جعله مغايراً لما سبقه و حمل هذا على ما حمّله على ما يحمل ما سبقه.

هذا ثم قيل بعد ما نقلنا: «لكن ههنا شبهة استصعبوا حل عقدها، و هي: أنَّ الأجزاء الوهية للمتصل ليست معدومة صرفة، اذ العقل بجمونة الوهم يحلله اليها، و لا يمكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة، كيف و كثيراً ما^٣ تصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا: بعض هذا المتصل حارّ و بعضه بارد و بعضه ذراع أو موازٍ لكذا، و الحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع. فاذن اذا كانت أجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد، و ليس الحمل مبناه^٤ إلا الاتحاد في الوجود، فاتحادها في الوجود^٥ يوجب صحة حمل بعضها على بعض و على الكلّ و حمل الكلّ على البعض، و بأن يقال هذا الذراع نصفه أو ثلثه أو نصف^٦ الذراع ذراع أو نصفه ثلثه.

ثم قال بعد نقل جواب من بعض الأجلة و تزييفه: «و الجواب المحصل أنَّ المتصل الواحد ما لم ينقسم - و لو ذهنياً - لم تتحقق مقايضة أصلاً، فلا حمل. و اذا تحقق شيء

١. م: يتحدان

٢. ص: الواحدة

٣. ق، م: ما

٤. ق: منشأه

٥. ق: فاتحادها في الوجود

٦. ص: بعض

من أخطاء القسمة التي معناها و مفادها حصول الكثرة و أحداث الهويتين المتصلتين و اعدام الهوية الواحدة فواحدة في الوجود و لاجل. و قد مرَّ أنَّ الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال، سواء كان في الخارج أو في الوهم، لما لم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك، بل وحدة خالصة، و اذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضاً، بل هناك اثنيّية صرفة، فلاجل على التقديرين^١، انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً [ب - ١٢٠] فلأنَّ عدم وجود الأجزاء بوجه قبل القسمة خلاف البديهة، و كيف يمكن تحليل الشيء الى ما ليس موجوداً فيه أصلاً، لا بالفعل و لا بالقوة، بل يصير موجوداً بعد التحليل.

و أننا ثانياً: فلأنَّ القول بمحدث الأجزاء بالقسمة^٢ الوهمية محتازه مستقلة يوجب^٣ القول بانعدام الكلّ حين القسمة على ما هو رأيهم في اثبات الهيولى بالاتصال^٤، مع أنَّ هذا القائل اعترف به ايضاً. حيث قال: «و اعدام الهوية الواحدة» و حيثئذ نقول: القول بانعدام الكلّ بالقسمة الوهمية أمر لا ينبغي أن يقول به جاهل فضلاً عن عاقل، و كيف يقول أحد بأنَّ شخصاً في المشرق اذا توهم انقسام جسم في المغرب انعدم ذلك الجسم في المغرب و حدث جسمان آخران، و هل هذا إلا سفسطة صريحة و شناعة فضيحة؟

و بالجملة أننا نعلم قطعاً بالضرورة أنَّ حال الأجزاء لا يتغير بالقسمة الوهمية من حيث الوجود الخارجي، بمعنى أنَّ وجودها في الخارج و نحوه و كيفية قبل القسمة و بعدها بحال واحد، و لا يحصل فيه تغير و اختلاف أصلاً، و المنازع مكابر مقتضي^٥ عقله. ثمَّ ليطلب الجواب الحق من هذه الشبهة من تعليقاتنا على

١. تعليلية الهيات الشفاء / ٨٩

٢. ص: القسمة

٣. ص: بالاتصال

٤. م: فوجب

٥. ص: يفتضى

الشرح الجديد للتجريد.

[١٣/٩٩] قوله: بل نقول أن الواحد بالعدد

شروع في بيان حال^١ آخر للواحد، سوى ما ذكره سابقاً.

[٨/١٠٠] قوله: ولا من جهة أخرى.

قيل: «و هيئنا موضع نظر، و هو كون العقل غير منقسم من جهة أخرى و لو بالأجزاء المحمولة. مع^٢ كون الجوهر جنساً له عند الشيخ لا يستقيم، اللهم إلا أن يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج. و هذا^٣ الايراد عليه في باب النفس أظهر»^٤، انتهى.

و لا يخفى ان قول الشيخ بعيد هذا «فمن هذه الأصناف من^٥ الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن» كآتته قرينة على التوجيه الذي ذكره، اذ الظاهر أنه حكم على حدة غير ما ظهر مما ذكره، إلا أن يقال الفاء للتفريع، و كآتته بعيد عن المقام. لا يقال الايراد المذكور وارد على هذه العبارة بحيث لا يندفع، اذ ليس بمعلوم أن مراده من هذا البعض الذي لا ينقسم مفهومه غير العقل و النفس و هو الواجب تعالى أو غيره من النقطة و الوحدة، مثلاً بناءً على عدم تركيبها ذهنياً فكأنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد.

قيل فيه^٦: «ان نفس بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما^٧ ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي، فهي^٨ وحدة ضمنية فيها قوّة الكثرة

١. ص : حينئذ

١. ص : ك : محال

٢. تعلية الهيات الشفاء / ٩٠

٣. ك : هذه

٤. ق : فبه

٥. ق : - من

٦. ق : م : و هي

٧. ص : بما

الاتصالية، بل لو سألت الحق فاعلم أن العدد أيضاً من اقسام الوحدة، و هو مقابل الوحدة التي يتألف منها تقابل التضائف، كما سيجيء تحقيقه، كما أن بعض الوجود مقابل لبعض، و ليس لمطلق الوجود^١ مقابل الآ العدم^٢، انتهى.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنه أين قال الشيخ: أن نفس الوحدة لا تنقسم؟ بل لم يقل إلا^٣ أن نفس الوحدة لا تكون هناك طبيعة أخرى، لأنها لا تنقسم، و هو ظاهر.
و أما [الف - ١٢١] ثانياً: فلأن^٤ انقسام مفهوم الوحدة بما لا معنى له، و كونها نفس الاتصال على تقدير تسليمه^٥ لا يجدي أيضاً، إذ^٦ الاتصال أيضاً لا ينقسم، انبثا المنقسم، المتصل، ثم كون العدد وحدة لا يخلو عن غرابة.

[١٤/١٠٠] قوله: فمن هذه الاصناف من الوحدة

يعني: بعض هذه الأصناف التي ذكرنا من الوحدة أي الواحد - لا ينقسم مفهومه في الذهن، أي ليس له الأجزاء الذهنية أيضاً فضلاً عن القسمة المادية المكانية أو الزمانية. و المراد بالقسمة المادية المكانية كأنه القسمة المقدارية الكائنة في الأمور القارة، إذ كل جزء يحصل^٧ بالقسمة من هذه الأمور يكون في مكان غير مكان صاحبه، و القسمة الزمانية هي تلك القسمة في الأمور الغير القارة، إذ كل جزء من القسمة يكون في زمان غير زمان صاحبه. و يمكن أن يكون المراد بها^٨ القسمة الكائنة في مكان أو زمان.

٢. تعليقه الويات الشفاء / ٩٠

٤. ص: إلا

٦. ص: تعلمه

٨. ك: بهجمل

١. ص: م: الوحدة

٣. ص: لا بل لم يقل إلا

٥. ق: ك: فان

٧. ص: و: ك: إذ

٩. ص: بهما

و قيل بعد جعل هذه الفقرة من الشيخ عنواناً: «و هي أعمّ من أن يكون معه معني آخر، سواء كان من باب الوضع كالنقطة أولاً - كالعقل و النفس - عند الشيخ باعتبار المغايرة بين الوجود و الوحدة فيها. [و] عندنا باعتبار الاشتغال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالماهية أو القصور^١ في الوجود الذي هو مناط الحاجة أو الامكان، اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود و الوحدة الآ بحسب المفهوم، أو^٢ لا يكون معه معني آخر و هو الوحدة الواجبة^٣ بحسب التحقق، و نفس معني الوحدة بحسب المفهوم»^٤، انتهى.

و فيه، أمّا أولاً: فلأنّ هذا التعميم و التقسيم في هذا المقام بعد ما أورده الشيخ قبل^٥ هذا ممّا لا يظهر له وجه أصلاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّته أي حاجة في بيان كون الوحدة في العقل و النفس مقارناً لمعني آخر الى ما تجسّمه؟ ألم يكنه أن يقال: إنّ حقيقة العقل و النفس معني مغاير لوحدهما على ما قال الشيخ قبل هذا، فافهم!

[١٦/١٠٠] قوله: و لنعد القسم الذي يتكثر أيضاً....

لما قال في التقسيم السابق أنّ الواحد منه ما لا يتكثر من حيث طبيعية المفروضة للوحدة و منه ما يتكثره و قد قسم القسم الأول الى أقسام، فهبنا عاد الى القسم الثاني، و ذكر له أيضاً أقساماً.

[٢/١٠١] قوله: و في قوّته أن يصير مياهاً كثيرة بالعدد، لا لأجل المانية....

لا يقال أنّ المقدار عندهم ينعدم بالتكثر، فكيف يمكن أن يكون تكثر الماء و

٢. ص، ك: إذ

٤. تعلية الهيات الشفاء / ٩١

١. في: النصّور

٣. ك: الغالبة

هـ. ك: قبل

قبوله للانقسام^١ لأجل المقدار، لأنهم يقولون أن المقدار وإن كان ينعدم بالانفصال لكنه يعدّ المادة لقبول الانفصال، وعند الانفصال ينعدم هو وتبقى المادة، ولا محذور؛ إذ المعدّ لا يلزم بقاؤه عند حصول المستعدّ له، انتهى يجب بقاء القابل فقط.

[٣/١٠١] قوله: فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و واحدة أيضاً بالموضوع

الظاهر أن الوحدة بالموضوع التي ذكر هينا غير الوحدة بالموضوع التي ذكر في التقسيم السابق، لأن المراد بما ذكر سابقاً هو أن الواحد بالاتصال لابد أن يكون واحداً بالموضوع، أي يكون موضوعاً واحداً (ب - ١٢١) بالطبع، بمعنى أنه لا يكون أموراً مختلفه بالطبع. و المراد هينا: أن تلك الأمور المتكثرة واحدة بالموضوع، أي يجوز أن يصير موضوع الجميع^٢ واحداً بأن ترتفع الكثرة و يحصل شيء واحد، كما هو^٣ رأيهم من أن المادة في حال الاتصال و الانفصال واحدة، فالمنفصلان إذا صارا متصلاً واحداً تصير المادة التي كانت متكثرة واحدة؛ و بين المعنيين بون بعيد.

و قد قيل في هذا المقام: «فالمياه المتمددة واحدة بالموضوع، يعني المادة كثيرة بالعدد و الماء الواحد واحد بالعدد و بالموضوع^٤، و قد مرّ أن كلّ واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد، لا كأشخاص^٥ ليست واحدة بالموضوع، بمعنى أنه ليس من شأن عدة من موادها القرية أن يتحد و يصير مادة الانسان الواحد، و قد ذكر سبب ذلك آنفاً. و باقي الفاظ الكتاب واضح، بل قد علم أكثر هذه المعاني من قبل، و لم يكن في اعادتها كثير فائدة»^٦، انتهى.

و قد علمت أن ما مرّ من «أن كلّ واحد بالاتصال واحد بالموضوع» ليس المراد

١. ص: الانقسام

٢. ص: بالجميع

٣. ك: - و هو

٤. ك: + و إذ

٥. ص: لأشخاص

٦. تعلية الهيات الشفاء / ٩١

به ما هو المراد ههنا، وما ذكره من أنه^١ «علم أكثر هذه المعاني من قبل» ليس بذلك، لأنَّ هذا التقسيم ليس فيما سبق منه أثر. وهذا القائل كأنه لما حمل الوحدة بالموضوع ألتي في السابق على ما ههنا، فلذلك حكم بأنَّ أكثر هذه المعاني علم فيما سبق، وقد عرفت ما فيه.

ثمَّ السبب الذي أشار الى أنه ذكره آنفاً هو أنه قال في توجيه التقسيم السابق: «و الثاني مثل الانسان الواحد، فأنه لا يمكن أن يصير انسانين، وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين، اذ ليس جزء الحيوان حيواناً. والسبب في ذلك أنَّ الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليست واحدةً بالاتصال ولا سارية في أجزاء المادة الجسمية، بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلاً، فإنها متصلة سارية في المادة»، انتهى. ولا يخفى أنَّ هذا السبب الذي ذكره ليس ممَّا يقول عليه، اذ عندهم أنَّ عند انفصال الماء الى مائتين تنعدم صورة^٢ الجسمية و النوعية عن^٣ الواحدة وتحدث^٤ صورتان أخريان^٥ من كلِّ منهما؛ فإذا جاز أن ترجع الصورة السارية بعد الانعدام في القسمين، فلم لا يجوز أن ترجع الصورة الغير السارية أيضاً؟ يعني أنَّ في صورة^٦ الانسان مثلاً اذا فرض أنه قسم انسان الى قسمين؛ فغاية الأمر أن تنعدم صورته^٧ الجسمية و صورته^٨ الانسانية، فلم لا يجوز أن ترجع صورته الانسانية أيضاً في قسميه^٩ كما ترجع الصورة الجسمية؟

بل لا يبعد أن يقال: إنَّ الأمر في الصورة الغير السارية أظهر، اذ الظاهر في الصورة

١. ق: ان

٢. ص: واحدة

٣. ص: صورته

٤. ص: ك: عن

٥. ق: م: يحدثان

٦. ق: ك: اخر

٧. ص: الصورة

٨. ص: صورة

٩. ص: صورة

١٠. ق: قسمين

السارية أنها تنعدم أيضاً مع انعدام الصورة الجسمية و تعود^١. أما الصورة الغير السارية فيمكن التزام أنها لاتنعدم، بل هي باقية مع الهيولى، فكما أن الهيولى تتحد و تتكثر و هي باقية بعينها في الحالين يجوز (الف - ١٢٢) أن تكون الصورة الغير السارية أيضاً كذلك. و الأولى أن يبي^٢ الأمر على ما هو المشاهد، اذ نشاهد أن المادة القريبة للانسان الواحد لاتصير مادة لانسانين بمجرد الانفصال، و لالعكس. بل لا بد من استحقاقات كثيرة إن كانت تصوير و^٣ الآ فلا، بخلاف الماء، فأنه بمجرد الانفصال و الاتصال تحصل فيه الوحدة و التكثر.

و يمكن أيضاً أن يقال: مراد الشيخ بالشخص الانساني^٤ نفسه، و حينئذ عدم امكان صيرورة شخص شخصين ظاهر جداً، لكن ظاهر العبارة كأنه لايساعده؛ فافهم!

[٨/١٠٢] قوله: فان هاتين حالتين متفقتان و ليس وحدتهما بالعرض.

ظاهر الكلام ليس بمستقيم، اذ وحدة الحالتين أيضاً وحدة^٥ بالعرض كوحدة زيد و عمرو من حيث النوع، لأن الحالتين فردين متغايرين من النسبة^٦، فوحدتهما باعتبار أن ما يصدق عليها^٧ - و هو النسبة - واحد، و هو وحدة بالعرض قطعاً.

و يمكن أن يتكلف و يقال: مراده باتفاق الحالتين و وحدتهما: ان الحال الذي في السفينة و المدينة بالنسبة الى الرئان و الملك أمر واحد بالذات، و وحدة السفينة و المدينة باعتبار اشتراكهما في هذه الحالة الواحدة وحدة بالعرض، لكنه تسامح في العبارة اعتماداً على الظهور، و الآ فشان الشيخ أجل و أعلى من أن يخفى عليه مثل هذه

١. ق: . و تعود

٢. م: بنى

٣. ص: . - مادة لانسانين ... تصويرو

٤. ص: . الانسان

٥. ق: . حالتين

٦. ص: . - وحدة

٧. ق: . القصة

٨. ص: . صدق عليها

الأُمُور.

[٣/١٠٣] قوله: فيعرف^١ في أنَّ الواحد بالجنس أولى بالوحدة

ما ذكره شامل للوحدة بالذات و بالعرض جميعاً، مثلاً الجنس^٢ الواحد أولى بالوحدة من النسبة الواحدة و هكذا. وكذا اتحاد الأمرين في الجنس أولى بالوحدة من اتحادهما في النسبة و هكذا.

[٧/١٠٣] قوله: و الواحد قد يطابق الموجود في أنَّ الواحد يقال على كلِّ واحد من المقولات.

كالموجود قبل التخصُّص^٣ بالمقولات. و أراد لفظة^٤ «قد» ليس بشيء و أمره سهل.

١. ق: فيصير في

٢. م: للجنس

٣. م: التخصيص

٤. م: لفظ

[الفصل الثالث]

[في تحقيق الواحد والكثير وإبانة أن العدد عرض]

[١/١٠٥] قوله: لكنّه يشبه أن تكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيلنا، و
الوحدة أعرف عند عقولنا.

كان المراد بـ «التخيل» ما يشمل الوهم، إذ الكثرة من الأمور التي هي من
مدركات الوهم. ثم أعرفية الكثرة عند الخيال والوحدة عند العقل لعلّه باعتبار أن ما
يحصل في الحس فيه كثرة البتة، إذ كلّ محسوس له شكل^١ و وضع وحيز ونحوها، و
العقل من شأنه أن يتصور كلّ أمر بانفراده من غير ملاحظة^٢ أمر آخر معه.

فان قلت: قد يقرّر عندهم أن كلّ معنى كلّ يدركه العقل بديهية فادراكه بعد ما
حصل جزئياته في الحواس، حتّى صارت معدّة لحصول الكلّي في العقل، فادراك العقل
للوّحدة انتها يكون بعد حصول جزئياتها في الوهم مراراً حتّى تستعد النفس لحصول
كليتها^٣، فكيف يمكن أن تكون الوحدة أعرف عند العقل؟

و أيضاً حصول الكثرة في الحس انتها يكون بمحصل^٤ وحداتها، ففي كلّ كثرة
تكون في الحس تكون وحدات [ب - ١٢٢] فكيف يعقل أن يقال الكثرة أعرف عند

٢. ق: فيصير في

٤. م: لحصول

١. م: لشكل

٣. م: كليتها / بعض النسخ: كلّها

الحس من الوحدة؟ بل يجب أن يكون الأمر بالعكس.

قلت: أمّا الإراد الأول فيمكن دفعه بوجهين:

أحدهما: أن يقال: المراد أن^١ الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة على ما حمل^٢ الكلام في جانب الكثرة عليه، لأنّها أعرف عند العقل منها عند الحس وحينئذ لا إيراد.

و ثانيها: أن نسلم أن المراد أعرفيتها عند العقل منها عند^٣ الحس، و^٤ يقال: لعلّ تصوّر العقل للوحدة الكلّية لا يحتاج إلى أن تحصل جزئياتها أولاً في الحس حتّى تكون معدّة لحصول الكلّي، بل يكفي حصول الوحدات في الحس لذلك الأعداد، و حينئذ يمكن أن تكون الوحدة الكلّية ينتزعها العقل من الوحدات التي في الحس و هو^٥ من دون أن ينتزع^٦ الوهم الوحدة الجزئية منها، و حينئذ يعقل الأعرافية المذكورة قطعاً.

و لو سلم أنّه لا بدّ من حصول الوحدات أولاً فنقول: لعلّ الوهم بعد ادراكه جزئيات الوحدة المعدّة لحصول الوحدة الكلّية في العقل لم يلتفت كثيراً إلى الوحدة بخلاف العقل، فأنّته يلتفت و يتوجّه^٧ إليها كثيراً و يألف بها، و يكون ألف^٨ الوهم بالكثرة أكثر.

و أمّا الإراد الثاني فهو أيضاً يمكن دفعه بوجهين:

أحدهما: حمل الكلام على ما حمل عليه المورد في جانب الوحدة، و حينئذ لا إيراد.

و ثانيها: أن يقال: إنّ في كلّ كثرة و إن كانت وحدات لكن يجوز أن لا يكون

١. ص : ان

٢. ص : العقل منها ... عند

٣. ص : ك ، م : و هو

٤. ق : ينتزع

٥. ص : ك ، م : حملت

٦. ص : أو

٧. ك : ينزع

٨. ص : ك : ألف

الحس ملتفتاً الى وحداتها بل الى نفس الكثرة من حيث هي هذا. ثمّ انّته يمكن أن يكون المراد أنّ الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة من جهة ذات العقل بذاته، و الكثرة أعرف عنده أيضاً من الوحدة من جهة التخيل؛ يعني: أنّ العقل باعتبار إلفه بالحواس يكون إلفه بالكثرة و ادراكه لها أكثر من إلفه بالوحدة و ادراكه لها، اذ الحواس في اكثر الأمر تدرك الأمور الكثيرة^١، و أمّا باعتبار ذاته بذاته و عدم التفاته الى الحواس ينبغي أن يكون إلفه بالوحدة و ادراكه لها أكثر، و بما ذكرنا ظهر أنّته يمكن أن يحمل التخيل على معناه المتبادر، و لا حاجة الى جعله شاملاً للوهم كما قلنا أولاً؛ فافهم!

[٢/١٠٥] قوله: و يشبه أن تكون الوحدة

معني^٢ كون تصوّر الوحدة و الكثرة بدّياً ظاهره أنّته يحصل تصوّرهما من غير اكتساب من شيء، و حينئذ لا معني لكون الكثرة متخيّلة أولاً، اذ الجزئيات ليست كاسبة و لا مكتسبة مطلقاً، فلا وجه لتخصّص^٣ الكثرة^٤ بكون تخيلها بدّياً، و ارادها في هذا المقام.

و أيضاً لا معني لما يذكره من أنّ تعريف الكثرة بالوحدة تعريف عقلي، اذ بعد ما كان^٥ الكثرة متصورة بدّياً لا حاجة لها الى تعريف عقلي، و لم نجد محملاً آخر مناسباً^٦ للفظه البدّي، حتّى يحمل عليه و تسلّم مما ذكرنا، و من وجده بدّياً أو بتأمّل فليأت به لنتأمّل فيه.

١. ص: الكثرة

٣. ص: لتخصيص

٥. كذا

٦. ق: مناسباً

٢. ق: م: يعني

٤. م: أكثره

٦. ص: يتصور

(٥/١٠٤) قوله: ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً.

لعل الظاهر أنه لا يمكن تعريف الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً على ما ظهر ممّا ذكره الشيخ [الف - ١٢٣] في تعريفات الكثرة، وكأنه لم يوجد تعريف آخر سوى ما ذكره^١ ونحوه ممّا يقرب منه، و يشاركه في ورود اليراد؛ فافهم!

(٦/١٠٦) قوله: فإن الكمية يحوج حينئذ^٢ تصوّرها للنفس^٣....

فيه: أنّ مراده إن كان أنّ تصوّر الكمية يحتاج في الواقع الى تصوّر الجزء أو القسمة أو المساواة، وكلّ منها أيضاً يحتاج تصوّره في الواقع الى تصوّر الكمية، فلا يمكن إذن تصوّر الكمية، فكيف يعرف العدد بها؟ ففيه بعد قطع النظر عن منع المقدّمتين أنه يلزم على هذا ان لا تكون الكمية معلومة لنا أصلاً، وهو ظاهر الفساد. فان قلت: لعل مراده أنّ معرفتها بالكنه^٤ موقوفة على معرفة كنه أحدها، فيلزم حينئذ عدم امكان معرفتها بالكنه، و اذا لم تكن معلومة بالكنه لا يفيد^٥ أخذها في التعريف معرفة كنه العدد، بناءً على أنّ تصوّر الجزء بالوجه يستلزم أن يكون تصوّر الكلّ أيضاً بالوجه.

قلت: هذا أيضاً ممنوع^٦، وأيضاً^٧ كان الكلام في التعريف الحقيقي المطلق سواء كان حدّاً أو رسماً، ففي^٨ خصوص الهدية لوجه له. وإن كان مراده أنّ الكمية تصوّرها بديهي وأن ما يورد في تعريفها لو كان تعريفاً حقيقياً يستلزم الدور كتصوّر الوجود ونحوه، ففيه بعد المنع أيضاً على ما قيل - أنّ المساواة معلومة بديهية، و لا حاجة في تصوّرها الى تصوّر الاتحاد في الكمية - أنه لا يستلزم عدم صحة تعريف

١. في: لمي تعريفات ... ذكره

٢. المصدر، م: . حينئذ

٣. في: النفس

٤. ص: بالكمية

٥. ص: لا يفيد

٦. ص: + هذا

٧. ك: . ممنوع و أيضاً

٨. م: فبقي

العدد بما ذكر. اذ غاية ما ذكر أن الكمية التي أخذت في تعريف^١ العدد بديهي التصور، وهذا كيف يستلزم عدم صحة تعريف العدد بها؟ و هو ظاهر.

[١١/١٠٦] قوله: فإذا قيلت على^٢ الأعراض فلا تكون جوهرأ ولا شك في ذلك.

في عدم الشك شك اذ لم يعتبر في الحال الجوهري ألا تقوم المحل به، فيجوز أن يكون الحال في العرض مقوماً لهله فيكون جوهرأ. ولو قيل: لعلمهم يعتبرون^٣ في الحال الجوهري تقويته لكل ما يحل فيه، سواء كان بواسطة أو بدونها، والحال في العرض حال في الجوهر بواسطة، و لو فرض تقويته للعرض فليس مقوماً لذلك الجوهر فلا يكون جوهرأ.

قيل: على تقدير هذا الاعتبار أيضاً نقول: لعلمه يكون مقوماً لذلك الجوهر أيضاً كما يكون مقوماً للعرض؛ ألا أن يدعي البدهة في أن كل ما يكون مستغنياً عن محل شيء يكون مستغنياً عنه أيضاً بطريق الأولى^٤، و هو كما ترى.

[١٤/١٠٦] قوله: بل قول عرضي.

بالنصب و الاضافة^٥، أو بالرفع منوناً، و غير منون بالاضافة و التوصيف.

[١٥/١٠٦] قوله: فإن العرض الذي هو أحد الخمسة

أي الكلّيات الخمسة^٦ و هو العرض العام أو العرض المقابل لللازم^٧، الشامل

٢. ق: إلى

١. ص: تعريف

٣. لم نعلم عليه في تعليقه الهيات الشفاء / ٩٥

٣. ق: يعتبرون

٦. كذا، و الصحيح: الخمس

٥. ق: لا اضافة

٧. ق: اللازم

للخاصة. و العرض العام على اختلاف تقسيم^١ الكلّيات من جعل القسمين الأخيرين الأولين منها إما الخاصة والعرض العام، أو العرضي^٢ واللازم.

[١٧/١٠٦] قوله: فأنتم^٣ يجوز ذلك عليه^٤ إذا أخذ مركباً كالأبيض، وأما طبيعة المعنى البسيط

يعني: إنّ العرضي وإن كان يجوز أن يكون جوهرأ، فإنّ ذلك انتها يكون إذا أخذ مشتقاً مثلاً، كالأبيض. فإنّ الأبيض أي ما قام به البياض هو الجسم جوهر. وأما إذا أخذ المعنى [ب - ١٢٣] البسيط منه أي مبدأ الاشتقاق كالبياض مثلاً، فهو يكون عرضاً البتة، وكلامنا ههنا في الوحدة التي هي مبدأ الاشتقاق، لا الواحد الذي هو المشتق.

[٢/١٠٧] قوله: ولا يصحّ قوامه مفارقاً له.

لا يخفى أنّه لا يكتفي هذا في المرضية، إذ الجواهر الحالة أيضاً لا يصحّ قوامها مفارقة لهاها، بل^٥ لا بدّ من عدم التقويم للمحلّ. وسيجيء مزيد كلام فيه في آخر الفصل.

[٧/١٠٧] قوله: فأنتم لا أقلّ من^٦ أن يكون هناك وجود

أن أراد أنّه لا أقلّ حينئذ، أي حين قيام الوحدة بذاتها أن تكون وجوداً و موجوداً^٧ فهو مسلم، لكن لا تلزم منه مقارنة الوحدة لطبيعة أخرى، إذ^٨ ذاك الوجود

١. ق، ص: تقسيم

٢. ق: المرض

٣. المصدر: وإنما

٤. المصدر: عليه

٥. ص: مرضياً

٦. ص: بل

٧. ص: أقل من

٨. ق، م: موجود

نفس 'الوحدة' و ذلك الموجود هو الوحدة نفسها.
و ان أراد أنه لابد أن يكون أمر موجود تكون الوحدة مقارنة وصفة له فهو مصادرة، اذ هو بعينه ادعاء الاستحالة في القسم الأول، و هو ظاهر. إلا أن يقال كأنه يدعي البدهة في استحالة القسم الأول. و ما ذكره تعبير بمباراة أوضح؛ فافهم!

[١٣/١٠٧] قوله: و يكون ذلك الجوهر لو لم تصر اليه
فيه أنه يجوز أن يوجد أن مفارقة الوحدة جوهر و تنتقل الوحدة اليه، و لا يلزم حينئذ محذور ذكره الشيخ؛ إلا أن يقال^{١٢}: أنا نعلم بديهية أن كل ما يوجد فله وحدة البتة، و لا يحتاج الى أن تلحقه وحدة من خارج. و الحاصل: ان كل ما يوجد فيجب به بوحدة^{١٣} معه، و الوحدة التي تكون موجودة على حدة و تلحقه تكون زائدة على وحدتها التي يجبي بها.
و الحق أن أصل الدعوي أظهر من هذا البيانات، و لا يحتاج الى هذا التسطويل الذي ارتكبه الشيخ.

[٤/١٠٨] قوله: و نبتدأ فنقول انه إن كانت الوحدة
ينبغي حمل الكلام على أنه تميم للدليل الأول، و دفع لا يراد^{١٤} يتوجه عليه و إن كان ظاهر قوله: «و نبتدأ» لا يلائمه.
و حاصل الكلام: أنه قال: ان الوحدة على تقدير مفارقتها لا يجوز أن تكون مجرد^{١٥} عدم الانقسام، بل وجوداً لا ينقسم، و ذلك الوجود إما جوهر أو عرض.

١٠. ك: بنفس

٩. ف، م، ك: او

١٢. ف، ص: قيل / ك: نقول

١١. ص: الوجود نفس الوحدة

١٤. ص، ك: لا يراد

١٣. ص: الوحدة

١٥. كذا

و على الثاني يكون عرضاً في عرض، و على الأول يكون^١ الجوهر الذي يحلّه^٢ موضوعاً بالنسبة إليها، اذ ليس هي جزءه^٣، و لا يصحّ مفارقتها. و حينئذ تكون مظنة أن يقال لعلّ الوحدة على تقدير مفارقتها كانت وجوداً لا ينقسم، لكن لا بأن يكون ذلك الوجود موصوفها و محلّها، بل يكون ذلك الوجود داخلياً في حقيقتها، فدفعه: أنه^٤ حينئذ تكون حقيقة الوحدة أمراً جوهرياً لا ينقسم، و ذلك المعنى لا يوجد في العرض، فيلزم أن تكون وحدة الجواهر و وحدة الأعراض معنيين، و أن تكون الأعداد صنفين^٥.

[٧/١٠٨] قوله: بل تكون الوحدة وجوداً و جوهرياً لا ينقسم

ان أراد أن ذلك الوجود الذي لا ينقسم يكون جوهراً - اذ قام لا في موضوع - فسلم، لكن لا يلزم منه أن لا تكون للأعراض وحدة بوجه من الوجوه، و تكون وحدتها غير هذا المعنى، بل غاية ما يلزم منه أن يكون الوجود الغير المنقسم جوهراً عند المفارقة عرضاً في العرض.

و ان أراد أن ذلك الوجود الذي لا ينقسم لابد أن يكون ماهية جوهريّة، و تكون [الف - ١٢٤] ما في^٦ الأعراض ماهية أخرى، فغير مسلم؛ إلا أن يبني الكلام على أنه لا يجوز أن يكون شيء جوهراً في مادة، عرضاً في أخرى على ما ادّعاء سابقاً، لكن قد علمت أن اثباته مشكل.

١. ق: - عرضاً في ... يكون

٢. كذا / ص: محله

٣. ص: جزء

٤. ك: - لا

٥. ك: بأن

٦. ص: حقيقتين

٧. ق: باقي

[١١/١٠٨] قوله: فلننظر هل يشتركان في معني الوجود

يمكن أن يكون هذا تنمة لسابقه، وأن يكون وجهاً آخر لبطان كون وحدة الجوهر و العرض معنيين و كون الأعداد صنفين.

و الحاصل: أنه يجوز أن يكون سابقه دليلاً تأمناً بأن يدعى^١ الاستحالة فيما ألزمه من كون الوجدتين و العددين متخالفين ضرورة؛ و هذا يكون دليلاً آخر^٢ على استحالته. و يجوز أن لا يدعى الضرورة أولاً فيه، بل انتها يبطله بهذا الوجه.

و بالجملة حاصل الوجه: أن وحدة الجوهر و العرض إما أن يشتركا في الوجود الذي لا ينقسم، أو لا؛ و على الثاني: لا تكون في العرض الوحدة بديهية؛ و على الأول: يكون ذلك الوجود الغير المنقسم أعم من الذي فرضناه مفارقاً، لأنته ماهية جوهرية غير منقسمة^٣، و هذا ليس كذلك و الآ لم يوجد في الأعراض و هذا الوجود الغير المنقسم الأعم هو مرادنا بالوحدة، و هو لا يجوز أن يكون مفارقاً و الآ لكان هو بعينه المعني الأخص الذي ذكرنا، فهو عرض؛ فيثبت المطلوب.

[١٦/١٠٩] قوله: فقد بينّا أن الوحدة غير داخلية في حدّ جوهر أو عرض

مراده بالوحدة: الواحد.

[١٧/١٠٩] قوله: و اذا أشرنا الى بسيط واحد منه

أراد بالبسيط الوحدة، و لا يخفى أن ما ذكره منقوض بالصّور النوعية متلاً، لأنتها متميزة الذات في الوجود عن التخصّص^٤ الذي يقارنها، و لم تصح أيضاً مفارقتها عن المواة فيلزم أن يكون عرضاً. الآ أن يقال هيئناه شرط آخر للعرضية، و هو أن

١. مع: + أولاً

٢. ص: ك: - آخر

٣. ص: ك: منقسم

٤. ص: م: التخصيص

٥. ق: هنا

لا يكون المأخوذ من هذا الأمر المتميز الذي لا تصح مفارقه داخلًا في حقيقة الأنواع المحصلة، و في الصور النوعية ليس الأمر كذلك، لأنَّ المأخوذ من تلك الصور هو الفصول التي تدخل في حقيقة الأنواع المحصلة، كالنامي و الناطق و نحوهما، بخلاف ما نحن فيه، فإن الواحد ليس داخلًا في حقيقة نوع محصل أصلاً هذا.

و لا يخفى أنَّ ادعاء البداهة في أصل المدعي الى عرضية الوحدة ليس بأخفى من ادعاء أنَّ الواحد ليس داخلًا في حقيقة شيء من الأشياء، و كذا ادعاء أنَّ الجوهر لا يصير صفة للعرض الذي يحتاج اليه^١ في الدليلين فليدع أولاً البداهة في أصل المدعي من^٢ دون هذه التطويلات.

[٢/١١٠] قوله: صحَّ أنَّ المحمول الذي هو بمعنى لازم عام.

أراد به الواحد.

[٢/١١٠] قوله: مشتق الاسم.

خبر «لأن».

[٢/١١١] قوله:

[الفصل الرابع]

فصل في أن المقادير اعراض

قيل: «قدّم أحوال الكم المتصل [على أحوال الكم المنفصل] لأنته أشرف وجوداً، وأقرب الى الوحدة الحقيقية»^١.

[٤/١١١] قوله: «أما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات.

أراد به «المتصلات» الصورة الجسمية و الجسم التعليمي و السطح. و المراد: تكون الكميات المتصلة مقادير هذه الأمور أنتها مقادير [ب - ١٢٤] قائمة بتلك الأمور، فالجسم التعليمي مقداراً قائم بالصورة الجسمية، و السطح مقدار قائم بالجسم التعليمي، و الخط مقدار قائم بالسطح. فكل هذا، المتصلات بعضها جواهر و بعضها أعراض.

و يمكن أن^٢ يراد به «المتصلات» الصور الجسمية فقط، [و] يراد بكون الكميات المتصلة مقاديرها، قيامها بها أعم من أن يكون بلا واسطة. أو^٣ بواسطة. و كيفما كان المراد بكون الصورة الجسمية متصلة هو أنتها ليست منفصلة في حد ذاتها كان يكون

أجزاء لاتتجزئ. بل هي أمر من شأنها أن يمتد في الجهات الثلاث بلا انفصال على ما مرّ فيها سبق.

قيل: «قد علمت أن للاتصال^١ بالمعني الذي ليس تحت المضاف معنيين: أحدهما: البعد كيف كان، وذلك البعد قد يكون جوهرأ وهو اذا كان في ثلاث جهات.

و ثانيها: من باب الكم.

و قد رسم بوجهين:

الأول: أنه هو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدّ مشترك يكون نهاية لأحد الجزئين، وبداية^٢ للآخر.

و الرسم الثاني: أنه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي يتيه في الطبيعيات.

و المنفصل في مقابله بكلا الوجهين. فاذن الاتصال في قوله: «و أمّا الكحيات المتصلة» أريد به المعني الثاني و في قوله: «مقادير المتصلات» أريد به المعني الأول»،^٣ انتهى.

و أنت خير بأن كون الصورة الجسمية بعدأ جوهرياً في ثلاث جهات و الجسم التعليمي بعدأ عرضياً في ثلاث جهات قائماً بها مما لا معني له أصلاً.

نعم لو لم يقل أحد مغايرتها، و قيل بأنّه ليس في الوجود إلا الصورة الجسمية لأمكن حينئذ القول بأنّها بعد جوهرية، إلا أن يحمل البعد الجوهري على ما ذكرنا من أنها^٤ أمر^٥ من شأنه أن يقبل الامتداد في الجهات الثلاث بلا انفصال، لكن كلياته

١. ك: الاتصال

٢. في: بذاته

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٠

٤. في النسخ: مغايرها

٥. من: الظاهر

٦. في: - امر

السابقة يأبى عن هذا الحمل، و ينادي بأن مراده منه^١ ما هو المطلوب^٢.

[٤/١١١] قوله: أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة.

على ما عرفته في عدة مواضع منها الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة الأولى في المنطق، ومنها^٣ الفصل الثاني من المقالة الثانية في هذا الكتاب؛^٤ إذ قد ذكر فيها أن الجسم يختلف أشكاله و يزيد و ينقص بالتخلخل و التكاثف مع بقاء جسيمته بعينه و زوال أمر عنه، لما يبي هو صورته الجسمية التي لا تختلف بها الأجسام في المساواة و الصغر و الكبر، و ما يزول هو الجسم التعليمي الذي هو مقدار الصورة الجسمية و تختلف بها الأجسام في الأمور المذكورة.

و أنت خير بأن ما ذكره كما يثبت المغايرة بينها كذلك يثبت عرضية المقدار أيضاً كما سيشير اليه بقوله: و هذا المقدار قد^٥ بان أنه في مادة و أنه يزيد و ينقص الجوهر باق فهو عرض لاهالة.

نعم يمكن الإيراد عليه نظير ما ذكرنا آنفاً بأن زوال المقادير و تبدلها على الصورة الجسمية الباقية بعينها لا يدل [الف - ١٢٥] على عرضيتها، كما لا يدل توارد الصورة الجسمية على الهوى الواحدة الباقية بعينها على ما هو زعمهم على عرضيتها، إلا أن يدعى البداة في أن المقدار ليس مقوماً للصورة بخلاف الصورة، فإن الدليل قد دل على تقويمها للهوى هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «اعلم أن اثبات عرضية المقدار يتوقف على أمور ثلاثة: أحدها: أن معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر.

٢. ص ١، س: الظاهر

٤ الشفاء، المغولات / ١١٣ و الإلهيات / ٦١

١. ق: مع

٣. س: مبهنا

٥. س: لقد

و ثانياً: أنه أمر مادي غير مفارق الذات عن المادة، أو عن الذي في المادة.
و ثالثاً: أنه تبدّل اعداده على جسم واحد هو باقي بشخصه.
و ربّما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقوله الكمّ عن الجسم الذي هو
من مقولة الجوهر بوجوده أربعة:

الأول: ما مرّ سابقاً، و هو أنّ الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير
المختلفة و الجسمية المخصوصة بحالها، و لاشبهة في أنّ الباقي^١ في شيء غير المتبدّل عنه.
الوجه الثاني: إنّ الأجسام مشتركة في الجسمية، و مختلفة في المقادير، و ما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف. و هذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على
جسم واحد.

و أورد عليه صاحب حكمة الاشراف أنه كما أنّ الأجسام مشتركة في الجسمية
كذلك مشتركة في أنها متفدرة^٢، و كما أنها مختلفة في المقادير مختلفة في المخصوصيات
و الأقسام؛ فان كان اشتراكها في الجسمية و اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب
كون المقادير أعضاً زائدة على جسميتها، لزم أن يكون اختلافها في المقادير
المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المقدار يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعضاً
زائدة على أصل مقاديرتها، حتّى يكون مطلق المقدار عرضاً و المخصوص عرضاً آخر،
و ذلك محال؛ فاذن جاز أن تكون الجسمية المطلقة و المقدار الذي هو أحد الثلاثة
شيئاً واحداً، و كذا الجسمية المخصوصة و المقدار المخصوص.

أقول: هذا البحث قوي و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث: أن الأجسام صغّ أن يكون بعضها مقدراً لبعض^٣ عاذلاً له، و
بعضها مقدراً مقدوراً^٤ بالآخر، فالمقدّر العادّ في أكثر الأمر يخالف^٥ المتقدّر المعدود.

١. في، س: متعدّد

٢. ص، س: معدوداً

١. في، س: الثاني

٣. ص، س: للبعض

٥. س: بخلاف

فلمست المقدرية و العاذية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسمًا. و الايراد المذكور يتوجه عليه، فإن المقدار أيضاً من حيث طبيعته المشتركة لا يعمد بعضها بعضها^١، انتها ذلك يجري في الخصوصيات، كما سنبين لك عن قريب.

الوجه الرابع: أن الجسم الواحد يستغن، فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه، و لا لوقوع خلأ فيه لاستعالتة؛ و يرد^٢ فيصغر^٣ حجمه من غير انفصال شيء منه، أو زوال خلأ كان؛ و ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين، فهو مغائر للمقدار.

أقول: يرد عليه و على الوجه الأول ما ذكرناه في تحقيق الحركة^٤ الكمية من أن المعتر في بقاء كل حقيقة جسمية^٥ مركبة من الجسم الذي [ب - ١٢٥] هو جزء المادي و الطبيعة التي^٦ هي جزؤه الصوري؛ بقاء جزئه الصوري بعينه و بقاء ما هو المادة منه لا بعينه، بل على وجه الابهام و العموم، لأن تمامية وجود كل مركب و بقائه انتها^٧ هو يكون جزؤه الصوري باقياً واحداً بالعدد، و ان لم يبق جزؤه المادي باقياً بالعدد، بل يكفي في كون المركب باقياً بالعدد بقاءه^٨ الجنسي، اذ المادة في كل شيء أمر مبهم الوجود بازاء جنسه الذي طبيعة ناقصة مبهمة، و وحدته وحدة ضعيفة. فاذا تبدل جسمية المركبات الكاملة التحصل^٩ لا يقدح في بقائها تشخصها^{١٠}.

ألا تري أن زيداً مثلاً تبدل جسميته و كثير من فصول أجناسه البعيدة و القريبة مع بقائه^{١١} بشخصه^{١٢} الانسانية، فتبدل^{١٣} جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها. و ان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية؛ و كذا تخلخل جسم واحد طبيعي و تكافئه

١. - بعضها

٣. بعض النسخ : فصغر

٥. ص : جنسية

٧. ص : اذا

٩. ص : التحصيل

١١. ق : بقاء

١٣. في النسخ : فتبدل

٢. م : يتزود

٤. ص : - من

٦. ص : الشيء

٨. ص : بقاء

١٠. ص : بشخصها

١٢. ص : الشخصية

لا يدلّان على عرضيته بائٍ^١ معني كان، ألا إذا كان التشكّل المتخلخل^٢ و المتكاثف^٣ جسماً^٤ مجرداً عن صورة أخرى حافظة للوحدة العددية بإيراد الأمثال بإمداده^٥ من المفارق العقلي، وأن التجربة و الفحص^٦ يحكمان بذلك^٧، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّته بعد اثبات أنّ معني المقدار غير معني^٨ الجسم^٩ و أنّه لاتصحّ مفارقتة عنه، تثبت عرضيته. و لاحاجة الى الأمر الثالث الذي ذكره، اذ يوجد فيه حدّ العرض الذي ذكره^{١٠} من أنّه الموجود في شيء لا كجزء منه، و لاتصحّ مفارقتة عنه.

و لو قيل انّته جزء المجموع^{١١} فهو جارٍ في جميع الأعراض، فلو اعتبر ذلك لكان جميع الأعراض غير عرض إلا أن يقال: مرادهم أنّ العرض لابدّ أن لا يكون جزء حقيقة محضّة، و المجموع المركّب من العرض و محلّه ليس حقيقة محضّة؛ و حينئذ لابدّ من الأمر الثالث ليدلّ على أنّه ليس جزء حقيقة محضّة. و فيه أنّ زواله مع بقاء أمر بعينه لا يدلّ على عدم كونه جزء حقيقة محضّة كما في الصورة الجسمية و الهيولى و الصور النوعية البسيطة و التركيبية^{١٢} و أشخاص الأجسام. و بالجملة لابدّ في العرض من عدم كونه مقوماً لمحلّه، و عدم كونه محضاً لحقيقة نوعية على ما قرروه^{١٣}.

و توارّد شيء على شيء مع بقاء ذلك الشيء بعينه لا يدلّ على شيء من الأمرين:

أمّا الأوّل: فكما في الصورة الجسمية و الهيولى و الجسم المطلق و الصور النوعية

١. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: ما هي

٢. في: المتخلخل

٣. ص: لايد لان ... المتكاثف

٤. ص: جماً

٥. ص: بإعداد

٦. ك: التفحص

٧. تعلية الهيات الشفاء / ١٠٠

٨. ص: معنى

٩. في: الجسم

١٠. ق: ك: ذكره

١١. ص: الموضوع

١٢. ص: المركبة

١٣. ص: قرره

البيضة.

و أمّا الثاني: فكما في الأجسام و الصور النوعية التركيبية^١، فلا بدّ في اثبات العرضية إمّا الاستدلال على عدم الأمرين المذكورين، أو^٢ ادّعاء البداهة فيها، و لا ينفع اثبات التوارد المذكور.

و أمّا ثانياً: فلأنّته قد ذكر أولاً أنّ هذه الوجوه الأربعة لاثبات المغايرة بين الجسم التعليمي و الصورة الجسمية؛ و لاشكّ أنّ الوجه الأول و الرابع يدلّان على المغايرة، اذ حاصلهما أنّ الصورة الجسمية باقية بشخصها في صورة تبدّل الأشكال و التخلخل و التكاثر، و مقدارها ليس باقياً بشخصه، فنشبت المغايرة بينهما. و لاشكّ أنّ هذا (الف - ١٢٦) بعد تسليم المقدّمتين دالّ على المطلوب^٣ قطعاً، و لا يتّجه ما ذكره أصلاً؛ اذ لو سلّم أنّه يصحّ بقاء الشخص بعينه باعتبار بقاء جزئه الصوري و وان لم يبق جزؤه^٤ المادي بعينه، فلا يؤثّر فيما نحن فيه قطعاً؛ و هو ظاهر.

و أمّا ثالثاً: فلأنّته خلط في قوله: «فتبدّل^٥ جسمية الشّعة مع بقائها بشخصها» و ان سلّم لا يدلّ على عرضية تلك الجسمية؛ لأنّ المقصود من هذه الوجوه على ما قرّر أولاً اثبات المغايرة بين المقدار و الصورة التي هي إحدى مقدّمات العرضية كما ذكره فلا وجه للقول بأنّته لا يدلّ على العرضية.

و أمّا رابعاً: فلأنّنا سلّمنا أنّ هذين الوجهين لاثبات العرضية، و حاصل اليراد أنّ تبدّل الجسمية التعليمية مع بقاء الجسم بعينه لا يدلّ على عرضيتها، اذ يجوز أن يكون جزءاً مادّياً للجسم، و تبدّل الجزء المادّي لا يقدح في بقاء الشخص مع بقاء الجزء الصوري بعينه، و هو على تقدير صحّته يتّجه في مقابل الاستدلال. لكن فيه

١. ص: المركبة

٢. ق: و

٣. ص: الظاهر

٤. ص: جزء

٥. ق و بعض النسخ: فيتبدّل

٦. كذا في النسخ

حينئذ أن قوله: «الآ اذا كان المتشكّل» الى آخره^١ مما لا مدخل له في المقام، اذ يكفي في الابراد بقاء الصورة الجسمية بعينها ولا حاجة الى صورة أخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الأمثال، و هو ظاهر.

ثم إن هذا القائل قال بعد ما نقلنا عنه: «مخلص عرشي: اعلم أن المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الأمور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر و بين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تهديد مقدّمة، و هي أن كلّ ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معني جنسي فلا بد أن تكون محصلات أحدهما ومقوماته و مكملاته هي بعينها محصلات الآخر و مقوماته و مكملاته، و كذا يلزم أن تكون مقابلات أحدهما مقابلات الآخر.

و اذا تفرّرت هذه المقدّمة فنقول^٢: لاشك في أن الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الأبعاد طبيعة ناقصة. اذا أخذ لا بشرط شيء، فيحتاج الى الضامم الفصلية و المحكّلات الذاتية مثل الصور الفلكية أو العنصرية، و بعد انضمام مثل الصور التي للبساط^٣ له قد يحتاج في استكمالاته الأخرى الى صور أخرى^٤ هي مبادي لفصول ذاتية أخرى كالمنمية ثم المحسوس ثم المنطقة، حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له، فهذه كمالات مترادفة و فصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل.

و أمّا المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معني فصلي أو مقوم كإلي فانتها يحتاج اليه من جهة كميته و مقداريته^٥، فلاجرم تكون أنحاء تحصيلاته بأمور هي أيضاً من باب الكم، فيحصل^٦ أولاً بكونه جسماً تعليمياً أو سطحاً أو خطأ، فإن^٧ هذه الثلاثة من العوارض الأولية للأمر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو

١. ص: . الى آخره

٢. ص: نقول

٣. ق: البساط

٤. ص: الأخرى

٥. ص: مقدارية

٦. ص: + أيضاً

٧. ق: قال

كذلك، لامن حيث له أجزاء متشاركة الحدود.

وكذلك اذا يحصل كلٌّ من هذه الثلاثة تحصلاً آخر يجب أن يكون بما^١ هو من باب المعاني التي (ب - ١٢٦) تلحق^٢ المقادير بما هي {مقادير}^٣، كالاستقامة^٤ والانحناء في الخط، و كالتثليث و التربع و التخميس في السطح، و كالكرية و التعكيب و الأسطوانة في الجسم.

فاذن لو^٥ كان الجسم الطبيعي و الجسم المقداري شيئاً واحداً لكانت أنواع كلٍّ منها و فصوله و لواحقه بعينها أنواع الآخر و فصوله و لواحقه، و ليس كذلك فثبت و اتضح أن كلاً منها مفائر للآخر، اذا ثبت المفارقة فثبت أن أحدهما - و هو المقدار - عرضي للآخر، يعني عارض الماهية؛ و لم يظهر بعد أنه عارض للوجود حتى يلزم كونه عرضاً بالمعنى الآخر و هو المطلوب للشيخ، و لأجل هذا قال: و هذا المقدار قد بان أنه في مادة الى آخره^٦، انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن ادعاء أن مقومات الصورة الجسمية غير مقومات الجسم التعليمي في مرتبة أصل الدعوي، اذ من يقول بأن في الخارج ليس^٨ إلا الصورة الجسمية يقول أنها هي^٩ الامتداد الجوهرى الكائن في الجهات الثلاثة، و ليس لها امتداد آخر زائد على ذاتها، و هذا الامتداد الجوهرى^{١٠} يلزمه عند الانتهاء امتداد عرضي كائن في الجهتين، و ليس هذا من مقولة الامتداد الأول، و لا يسلّم ادعاء أنها من مقولة واحدة، و حينئذ نقول: أن متنها الامتداد الأول و مكلاته هي الصور^{١١}

١. ق.، س. : لقن / كذا الصحيح : تلحقهما

٢. ك. : المقادير كما هي مقادير كاستقامة

٣. ص. : الى آخره

٤. كذا

٥. ص. : الكائن في ... الجوهرى

١. ق. : متا

٣. ق. : بما هي

٥. ص. : اذا

٧. تعليلية الهيات الشفاء / ١٠١

٨. ص. : هذا

١١. ص. : الصورة

النوعية البسيطة^١ التركيبية، والأشكال ونحوها ليست من مقوماته بل من لواحقه وعوارضه، والامتداد العرضي الذي هو السطح والخط لعل الاستقامة والانحناء والأشكال مقومات و متممات له؛ وعلى هذا لا يتم^٢ ما ذكره القائل أصلاً.

ولا يخفى أن هذا ليس مما^٣ ينكره العقل بادي الرأي سيما على رأي هذا القائل من أن الصورة الجسمية بُعد جوهري، بل على هذا الرأي لابد من القول بما ذكرنا، إذ لا معنى لحصول الامتدادين للجسم جوهري و عرضي^٤ كما تشهد به الفطرة السليمة. نعم لا على هذا الرأي كأنه يمكن ادعاء الظهور في أن الامتداد أمر وراء الممتد، وأن الامتداد الجسمي والسطحي والخطي من مقولة واحدة؛ فتدبر!

[٦/١١١] قوله: وهذا المقدار قد بأن أنه في مادة وأنه يزيد وينقص، والجوهر باقي، فهو عرض لامحالة.

قد ظهر مما مر أن مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية وكونها^٥ فيها يثبت بتبدل الأشكال و تواردها على^٦ الجسم مع بقاء الصورة الجسمية بعينها، وكذا بالتخلخل والتكاثف، بل هو أقوى في اثبات المطلوب من الأول كما لا يخفى. وأما عرضيته ففيه اشكال على ما أشرنا إليه غير مرة، وكأنه لا يبعد دعوي الظهور في أنه ليس من مقومات وجود المثل و لامن محصلاته النوعية، و حينئذ تظهر عرضيته.

[٩/١١١] قوله: لأن هذا المقدار لا يفارق المادة إلا بالتوهم. لا يخفى أن ما ذكره في اثبات الهيولى على تقدير تمامه يدل على أن هذا المقدار

١. ص: + المركبة

٢. ك: لانم

٣. ص: بما

٤. ص: عرض

٥. ص: كونه

٦. ق: ك: - على

لا يفارق المادة.

[١١١/١] قوله: و لا تفارق الصورة التي للمادة لأنّه مقدار الشيء المتصل

أنت خير بأنّ بعد اثبات المغايرة بين الصورة و المقدار [الف - ١٢٧] - و أنّ الأول^١ هو^٢ المتدّ و الثاني هو الامتداد^٣ - لاختفاء في أنّ الثاني لا يفارق الأول^٤ و يستلزمه في الوجود الخارجي.

[١١١/١٢] قوله: وهذا المقدار هو كون المتصل

أي هو الأمر الذي يكون المساحة، سواء كانت^٥ متناهية أو غير متناهية باعتبارها.

[١١١/١٣] قوله: وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الأبعاد المذكورة.

أي الصورة الجسمية هي الأمر الذي يقبل فرض الأبعاد^٦، و ليس في ذاته الامتداد و قبول المساحة، كما يظهر من التخلخل و التكاثف. و ظاهر أنّ هذا مخالف للامتداد الذي يقبل المساحة لذاته.

١. س : الأولى

٢. ص : ك : الأولى هي

٣. س : للامتداد

٤. كذا في النسخ

٥. ك : كان

٦. ص : - المذكور ... الأبعاد

[١٤/١١١] قوله: فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ جِسْمٌ وَجِسْمٌ. وَأَمَّا أَنْتَ يَسْمَحُ بِكَذَا....

مراده: إِنَّ الْأَمْرَ الَّذِي يَقْبَلُ فَرَضَ الْأُبْعَادِ لَا يَخْتَلِفُ جِسْمٌ وَجِسْمٌ بِالْصِفَرِ^١ وَ الْكَبَرِ، وَ لَا يَتَوَافَقَانِ بِالمَسَاوَةِ بِاعتباره، بِخِلَافِ الامْتِدَادِ الَّذِي يَقْبَلُ المَسَاحَةَ بِذَاتِهِ، فَانْتَهَتْ تَخْتَلِفُ الْأَجْسَامُ بِالْصِفَرِ وَ الْكَبَرِ^٢ بِنَفْسِهَا وَ بِالمَسَاوَةِ بِاعتباره، وَ هَذَا بِمَا لَا شَكَّ فِيهِ.

وَ بِمَا قَرَّرْنَا أَنْدَفَعَ مَا عَسَى أَنْ يُوْرَدَ عَلَيْهِ أَنَّ الْأَجْسَامَ كَمَا لَا يَخْتَلِفُ فِي مُطْلَقٍ قَبُولِ فَرَضِ الْأُبْعَادِ كَذَلِكَ لَا يَخْتَلِفُ فِي مُطْلَقٍ قَبُولِ المَسَاحَةِ، وَ كَمَا تَخْتَلِفُ فِي خُصُوصِيَّاتِ قَبُولِ المَسَاحَةِ فَكَذَلِكَ تَخْتَلِفُ فِي خُصُوصِيَّاتِ قَبُولِ الْأُبْعَادِ. وَ الْحَاصِلُ أَنَّ مُطْلَقَ الْجَسْمِيَّةِ بِمَا يَصِحُّ أَنْ يَدَّعَى أَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْتَلِفُ بِمَحْسَبِهِ، وَأَمَّا خُصُوصِيَّاتُهَا فَلَا. وَ لَا شَكَّ أَنَّ قَبُولَ المَسَاحَةِ أَيْضاً كَذَلِكَ، إِذَا لَاحِظْنَا بَيْنَ الْأَجْسَامِ بِمَحْسَبِهِ، وَ انْتَهَى الْاِخْتِلَافُ هَيْهِنًا^٣ بِمَحْسَبِ خُصُوصِيَّاتِهِ، وَ هُوَ ظَاهِرٌ.

وَ مُحْصَلُ الدَّفْعِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّكَ لَيْسَ مُرَادُ الشَّيْخِ أَنَّكَ لَا تَخْتَلِفُ بَيْنَ الْأَجْسَامِ فِي الْجَسْمِيَّةِ مُطْلَقاً، وَ انْتَهَى الْاِخْتِلَافُ هَيْهِنًا^٤ بِمَحْسَبِ المَسَاحَةِ، بَلْ مُرَادُهُ أَنَّ الْاِخْتِلَافَ الْخَاصَّ^٥ الَّذِي هُوَ الصَّفَرُ وَ الْكَبَرُ لَيْسَ بِاعتبارِ الْأَمْرِ الْمُعْتَدِ الَّذِي هُوَ قَابِلٌ لِفَرَضِ الْأُبْعَادِ - سِوَاهُ أَخْذٍ مُطْلَقاً أَوْ خَاصاً - بَلْ انْتَهَى هُوَ بِمَحْسَبِ الْأَمْرِ الَّذِي هُوَ الْاِمْتِدَادُ الْقَابِلُ لِلْمَسَاحَةِ بِذَاتِهِ وَ إِنْ كَانَ بَعْدَ اعْتِبَارِ الْخُصُوصِيَّةِ، وَ حَيْثُ لَا يَتَجَمُّعُ مَا ذَكَرَ أَصْلًا هَذَا.

وَ لَا يَخْفَى أَنَّ كَلَامَ الشَّيْخِ هَذَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا عَلَى حِدَةٍ عَلَى الْمَغَاثِرَةِ بَيْنِ الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ وَ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ وَ أَنْ لَا يَكُونَ دَلِيلًا عَلَيْهَا، بَلْ بَعْدَ مَا أُثْبِتَ الْمَغَاثِرَةُ

٢. ق، ك: ينصف

٤. س: بينهما

١. ق: في الصفر

٣. س: بينهما

٥. ق: الخاص

بتبدل الأشكال و التخلخل و التكاثر يشير حينئذ الى أَنَّ الصورة هي الأمر الذي ليس في ذاته مماثلاً للمساحة، و لا يكون الاختلاف في الأجسام بالصر و الكبر و الاتفاق فيها بالمساواة بحسبه، و الجسم التعليمي هو الذي يكون كذلك؛ فافهم!

[١/١١٢] قوله: وهذه الكمية لاتفارق تلك الصورة في الوهم البتة^١.

ظاهره: ان الصورة الجسمية لازمة للمقدار في الوهم. و أنت خبير بأن هذا الادعاء مشكل جداً، سيما اذا كان المراد بالوهم ما هو أعم من العقل أيضاً، اذ لا دليل و لا بدهة يحكم بأن المقدار لا يمكن أن يوجد في العقل - بل^٢ الحس أيضاً - بدون الصورة [ب - ١٢٧] نعم لزومها له في الخارج مسلم كما أشرنا اليه.

ثم لو حمل الكلام على العكس و إن كان خلاف الظاهر، أي يحمل على أَنَّ المقدار لازم للصورة الجسمية في الوهم، فحينئذ ان أريد بالوهم معناه الظاهر فالحكم كأنه هو الظاهر؛ و ان أريد به ما يشمل العقل أيضاً فلا يخلو من خفاء، كما لا يخفى.

[٢/١١٢] قوله: لكن هي و الصورة تفارقان المادة في الوهم.

أي لاتلزماها المادة في الوجود الذهني. و هذا الحكم ظاهر^٣ لاخفاء فيه. ثم أَنَّ القائل المذكور بعد ما نقلنا عنه قال في شرح كلام الشيخ: «و هذا المقدار قد بان الى هين ما هذه عبارته قد علمت أَنَّ مجرد المغايرة في المعنى بين الأجسام الطبيعية و بين المقادير لا يوجب عرضيتها، إلا اذا ثبت مغايرتها إياها في الوجود، و^٤ أَنَّ التعليمات لاتوجد مجردة عن المواد، و لاهذ أيضاً من اثبات أَنَّ معنى واحداً لا يختلف بالقيام بغيره و القيام بنفسه.

١. في: ان

٢. من: - بل

٣. ك: + خلاف

٤. من: عرضيتها

٥. في: - ر

أما بيان المغايرة بينها في الوجود فبأن المقدار يزيد و ينقص و الجوهر الطبيعي بحاله. و أما أنها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء اثباته في ثالث سابعة هذا الفن. و أما أنه لا يختلف معني واحد بالجوهرية و المرضية، فهو مما ذهب اليه الشيخ و من في طبقة^١ من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس^٢ و الذي يثبت عندنا أن المقدار و التعليمات ليست داخلية^٣ في مقولة الجوهر، و انتها هي من عوارض الماهية للجواهر الطبيعية و لا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الآ بالتوهم. و أما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن لا بالوجود و لا بالوهم^٤ أيضاً، لأن المتقدر بالذات ليس هو المادة - بل المتصل الذي بمعنى القابل للأبعاد - فلا يمكن أن يتوهم للمقدار وجود مغائر لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى، فأنها ليست عبارة عن الاتصال القابل للأبعاد، فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل الممسوح لما أمكن تبذل المقدار على شيء ثابت أصلاً، فليس و لا يكون المقدار الآ عبارة عن كون المتصل بحيث يسمح [و] يقدره بكذا^٥ كالذراع مرة أو مرات [ينتهي]، أو^٦ لا ينتهي المسح و التقدير إن توهم، أي فرض غير متناه فرضاً عقلياً، فإن الوهم ليس في قوته أن يتوهم مقداراً لا متناهياً. و هذا المعني قد علمت أنه بحسب المفهوم يخالف الممتد و المتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط و الأبعاد المذكورة التي^٧ هي من باب الكم، فإن ذلك معني آخر لا كمية^٨ له في نفسه، و لا يخالف بحسبه جسم جسماً. و لاجزية و لا كمية مقداريتين من جهة شيء واحد، فالجبل و الخردلة في كونها جسمين قابلين للأبعاد في مرتبة واحدة؛ و قد علمت ان هذا المعني من

١. ق: من طبعته / ص، ك: طبقة / س: طبيعته

٢. ص، ك، س: - ارسطاطاليس ٣. ق: واحدة

٤. ص: بالتوهم ٥. ق، س: الذر

٦. ق: هكذا ٧. ق، ك: إذ

٨. س: - التي ٩. ق: يكون

مصححات عروض المقدار للشيء؛ اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرًا عقلياً أو شيئاً كالهوى وكالقطعة، لما أمكن عروض المقدار له^١.

اللهم^٢ إلا أن يكون [الف - ١٢٨] وجوده^٣ متقوماً بالمقدار لأنه يكون معروضاً. له بحيث يكون له مرتبه من الوجود متعينة كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان أو بالذات، فان ذلك ممتنع^٤ جداً.

فاذا المتصل بمعنى القابل لفرض الأبعاد هو محصل بوجود الهوى ومقوم لماهية الجسم الجوهرى، ومهين^٥ للمادة لأن تقبل بالفعل أمراً يختلف فيه جسم وجسم، فيصير^٦ بحيث يسح بكذا مرات كذا أو أنه لا ينتهى ولا يتقدر مسحه بكذا. وهذا الأمر هو المقدار وهو كمية الجسم أولاً وبالذات وكمية ما يقارنه بالتبع^٧ كالهوى والأعراض، ونسبته^٨ الى الجسم^٩ نسبة الوحدة الى الشيء^{١٠} الواحد، فلا يمكن تجريد الجسم^{١١} عنه ولو في الوهم، لكن هو والصورة يفارقان المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ هبنا.

ويلزم عليه أنه اذا تبدل مقدار على مادة جسميته كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية، ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بينا أن مثل ذلك الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لشخصية^{١٢} مبقية^{١٣} له بالعدد، ولو^{١٤} يتوارد البذل^{١٥} لما هو بازاء الجنس من أجزائه لاتحاد الجنس بالفصل، فوحدة الفصل و

١. ص. ك. - له

٢. ق. - اللهم

٣. ق. - وجوده

٤. ق. - نمتنع

٥. ق. - جهنى

٦. ق. - ويصير

٧. ص. - بالتبع

٨. ص. - الجسم

٩. ق. - نسبة الجسم

١٠. ص. - الشيء

١١. ص. - الاسم

١٢. كذا والاصح : لشخصيته

١٣. ص. - متبينة

١٤. ص. - لو

١٥. ق. - س. - التبدل

مشخصاته يجعلان الجنس مع كونه واحداً بالابهام من حيث ماهيته واعتبار نفسه واحداً بالعدد والتمام لكونه موجوداً بوجود الفصل، واحداً بوحدته في الواقع، فتبدل أفراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل»، انتهى كلامه.
وهي هنا أبحاث:

أحدها: أنه بعد ما ثبت أن التعليقات لا توجد مجردة عن المواد لاحتاجة الى اثبات أن معنى واحداً لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه، وهو ظاهر. وانتها الحاجة اليه اذا ثبت أن المقدار الذي في المادة عرض، ولم يثبت أنه لا يمكن أن يكون مجرداً عن المادة.

و ثانياً: أن المقدار اذا لم يكن داخل في مقولة الجوهر وكان من عوارض الماهية للجواهر الطبيعية، فالمراد بكونه من العوارض إما الخارج المحمول أو القائم.
فان كان الأول ففيه:

أولاً أنه ليس محمولاً على الجواهر الطبيعية، وهو ظاهر.
و ثانياً: أنه أما من قبل الفصول أو غيرها: فان كان الأول: فيلزم أن يكون جوهرًا، اذ فصل الجوهر جوهرًا، وإن كان الثاني: فالظاهر أن يكون له مبدأ غير محمول وهو يكون عرضاً، وهو المراد ههنا، فلم تبق مخالفة له مع الشيخ في المال، كما هو ظاهر المقال.

و ثالثاً: أن قوله: «و» أما تجريده عن الصورة» الى آخره، ظاهر بل صريح في أن المراد أنه لا يمكن أن يتوهم المقدار بدون الصورة، و حينئذ ظاهر أن كون المستقار بالذات ليس هو المادة، بل المتصل الذي بمعنى القابل للأبعاد لا يدل على أن المقدار

لا يمكن أن يتوهم بدون الصورة، بل لو دلّ فأنتها يدلّ على العكس، كما^١ لا يخفى.
 و رابعها: أنّ الصورة الجسمية إذا كانت في نفسها متصلة قابلة للأبعاد سواء قلنا:
 انتها نفس الاتصال الجوهرية، أو إن كل^٢ صورة خاصة [ب - ١٢٨] يلزمها اتصال
 خاص لا يصحّ أمر التخلخل والتكاثف، وهو ظاهر؛ بل لا بدّ مع القول بالتخلخل و
 التكاثف أن يقال: أنّ الصورة الجسمية أمر ليس في ذاته امتداد واتصال، بل امتداده و
 اتصاله بالمقدار، لا أن يكون في نفسه منفصلاً متجزئاً، كما يقول المتكلمون؛ بل انته في
 نفسه لا متصل ولا منفصل وإن كان تلزم أشخاصه أن يكون لها اتصال ما لكن لا
 يجب أن يلزم كل شخص منه اتصال و امتداد خاص، بل يجوز أن يكون شخص^٣ منه
 امتدادات متعددة، إذ بدونه لا يستقيم أمر التخلخل والتكاثف، كما لا يخفى على من له
 أدنى فطرة.

و خامسها: أنّ صحة عروض المقدار للشيء لا نسلم أنه يتوقف على كون ذلك
 الشيء اتصالاً أو متصلاً في نفسه على ما ادّعاه، وهو ظاهر. والفرق الذي ذكره بين
 كون وجود الشيء - الذي لا يكون كذلك متقوماً بالمقدار - وبين كونه معروضاً له
 بحيث تكون له مرتبة من الوجود متميّن قبل المقدار ممّا لا يعياً به أصلاً، ولا تشهد له
 بديهية أو برهان.

و سادسها: أنه لا فرق أصلاً بين المقدار والصورة على ما هو زعمه في الصورة
 في هذا المعنى بالضرورة الوجدانية، فإذا لم يصحّ عروض المقدار لمثل الهيولى لم يصحّ
 عروض الصورة^٤ أيضاً له، والفرقة تحكم هذا.

ثمّ قوله: «و نسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد
 الجسم عنه و لو في الوهم» صريح في لزوم المقدار للجسم في الوهم لا العكس^٥، كما هو

١. ص : - كما

٢. في : كل

٣. ص : الشخص

٤. ص : بالصورة

٥. ص : - لا العكس

ظاهر سابقه و قوله: «كما يظهر من كلام الشيخ ههنا^١»، ظاهره أنه حمل كلام الشيخ على لزوم المقدار للصورة في الوهم، و الظاهر: أن مراده العكس، كما لا يخفى.

و سابغها: أن قوله: «يلزم عليه» ظاهره^٢: أنه يلزم على الشيخ. و أنت خبير بأنّه لو حمل كلام الشيخ على عكس ما حمّله و هو ظاهر، فلا تخفاء في عدم^٣ توجه هذا الالتزام عليه لو حمل^٤ على ما ذكره أيضاً لكان الالتزام عليه مشكلاً، إذ يجوز أن تكون الصورة بحيث يلزمها المقدار في الخارج و الذهن، و مع ذلك يجوز تبدل المقادير عليها، و هو ظاهر. نعم لو كانت^٥ الصورة الجسمية - كما زعمه هذا القائل من كونه بعداً جوهرياً - لكان الأمر كما ذكره، لكن الظاهر أن الشيخ لم يرض بهذا.

و ثامنها: أن كون صورة أخرى في الجسم حافظة لشخصه متعينة^٦ له بالعدد مما لم يقل به أحد، فالقول به جزاف.

و تاسعها: أن هذه الصورة إن كانت من قبيل^٧ الصورة الجسمية، فهي أيضاً مما يزول بزوال الاشكال و المقادير، فلافائدة في القول بها، و ان لم يكن من قبيل الصورة الجسمية بل من قبيل الهيولى فلهوq المقدار و الصورة لها مما لا يصح على ما هو زعمه، بل لابد من صورة أخرى من قبيل الصورة الجسمية حتى يصح، و حينئذ ينقل الكلام اليها^٨، و يتسلسل؛ فتدبر!

[٥/١١٢] قوله: أعني بعدين فقط.

لا ثلاثة أبعاد على ما هو شأن^٩ الجسم الطبيعي و الصورة الجسمية.

٢. ق: ظاهرها

١. ق: ههنا

٤. س: عدمه

٣. ق: ولا

٦. ق: ص، ك: كان

٥. ق: و بعض النسخ: لو حمل

٨. ق: قبل

٧. ص: ك: مثبتة

٩. س: شأنه

٩. ص: اليهما

[٥/١١٢] قوله: وأيضاً أنه يقدر و يمسح.

لا يخفى أنه بعينه معني كونه مقداراً، وقد ذكره [الف - ١٢٩] في الكلام تكرار لكن الشيخ لا يبالى بأمثال ذلك.

[٧/١١٢] قوله: فنقول أما قبوله لفرض بعدين فانتما له ذلك، لأنه نهاية الجسم

اعلم أن الشيخ في قاطيغورياس في بحث الكم بعد ما حقق أن الصورة الجسمية هي القابلة لفرض الأبعاد الثلاثة - وأنه لا يختلف بحسبها جسم و جسم، والجسم التعليمي هو الذي يقدر و يمسح، ويكون الاختلاف بين الأجسام بحسبه؛ وأن الصورة الجسمية بمنزلة صورة الجسم التعليمي وهي جوهر، والجسم التعليمي عرض قائم بها^١ و من مقولة الكم. قال: «و السطح أيضاً له^٢ صورة غير الكمية التي فيه، و تلك الصورة هي أنه بحيث يصح أن يفرض فيه بعدان على الصفة^٣ المذكورة. و ذلك له لأجل أنه نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعاد، فكذا هذه الصورة ليست تخرجه عن العرضية و عن الحاجة الى الموضوع. و أمّا كميته فنظير كمية الجسم، فهي^٤ كمية ثابتة فيه لا تتبدل، ألا كما في الجسم. ثم في هذا الموضوع^٥ مباحث عميقة سيقال عليها^٦ في اللواحق. و ليس اذا كانت للسطح صورة تلزمها [أ] أو تقومها الكمية يجب أن يكون السطح جوهرًا، لما قلنا أن كل صورة لنوع من الأنواع يلزمه عرض فهو جوهر، بل ذلك في صورة الجسم وحده فتكون الجسمية التي من باب الكمية تلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة لما^٧ يلزم الجسم

١. من : فاما

٢. من : بينهما

٣. من : له

٤. في : الصورة

٥. في : من : وهي

٦. من : المواضع

٧. من : عليها

٨. في : لا

من التحدّد، و تكون صورة الجسم اذا جرّدت بكتبتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن سمي المجرّد جسماً تعليمياً^١، انتهى كلامه.

و أنت خير بأنّ الظاهر من هذا الكلام أنّه كما أنّ الصورة الجسميّة أمر^٢ قابل لفرض الأبعاد الثلاثة و ليس ذلك الأمر هو الكيّة، بل الكيّة أمر آخر و هو الذي يقدر و يسمح، و يكون عرضاً قائماً بالأمر المذكور، و الأمر المذكور جوهر، كذلك نهاية الصورة الجسميّة أمر قابل لفرض البعدين ضرورة أنّ نهاية القابل^٣ لفرض الأبعاد الثلاثة لابدّ أن يكون قابلاً لفرض البعدين، و ليس ذلك الأمر هو الكيّة، بل الكمّ الذي يقدر و يسمح في جهتين عرض قائم به، كما أنّ القابل لفرض الأبعاد ليس هو الكمّ، بل الكمّ الذي يقدر و يسمح في الجهات الثلاث عرض قائم به، لكن الفرق بينهما أنّ القابل للأبعاد جوهر و المقدّر في الجهات الثلاث عرض قائم به، و القابل للبعدين عرض و المقدّر في الجهتين عرض آخر قائم به، و هذا الكلام و إن كان لا يخلو من وجه صحّة بحسب بادى الرأي، لكنّه يشكل من حيث أنّ هذا الأمر الذي هو نهاية الصورة الجسميّة و عرض - و ليس من مقولة الكمّ - من أيّ مقولة من^٤ مقولات العرض التسعة؟ اذ ظاهر أنّه ليس من مقولة الكيف و لامن سائر المقولات الأخرى. و لو جعل نفس النهاية فهي أمر عديمي فلا يكون عرضاً، و لو قلنا: إنّ الأمر العدميّة أيضاً أعراض باصطلاح [ب - ١٢٩] الشيخ و المتقدّمين فظاهر أنّ هذا الأمر العدمي لا يصحّ أنّه قابل لفرض البعدين، و أنّ السطح الذي هو الكمّ قائم به، و لو جعل من قبيل الاضافة من حيث أنّ النهاية نهاية لشيء ذي نهاية فإنّما أن يجعل مضافاً حقيقةً فحاله أيضاً مثل حال النهاية و قد عرفت حالها، و إنّما أن يجعل مضافاً مشهورياً، فننقل الكلام الى الأمر الذي تعرضه الاضافة الحقيقيّة، و أنّه من أيّ

٢. من: أي

٤. من: مقولة من

١. الشفاء، المقولات ١١٥ /

٣. ص: القابل

مقولة؟ و ظاهر أنه ليس جوهراً.

و قد قال أنته ليس بكم. و لا يصلح أن يكون شيئاً آخر من المقولات كما لا يخفى. و لعنّه لا محيص عن ذلك إلا بالتزام^١ أن النهاية يمكن قبولها^٢ لفرض البعدين^٣ و يصح قيام السطح الكمي به^٤، و هو كما ترى هذا.

و أما كلامه في هذا المقام فظاھرہ أيضاً أنه جعل القابل لفرض البعدين نهاية للصورة الجسمية، و مع ذلك حکم علیہ بأنہ لیس مقداراً، بل من هذه الجهة مضاف، و أيضاً لیس من مقولة المضاف الحقيقي حتى لا یصدق علی أمر یكون من مقولة أخرى، بل من المضاف المشہوري الذي یمكن صدقه علی شيء هو من مقولة أخرى، و هو ہینا صادق علی أمر هو مقدار و من مقولة الکمّ.

و أنت خير بأنَّ حكمه بأنَّه ليس مقداراً بل مضافاً ثمَّ حكمه بأنَّه مضاف مشهوري يعرض للمقدار انما يصحُّ اذا قيل: انَّ الأمر القابل لفرض بعدين هو المقدار. و هو انما يعرضه أنَّه نهاية للصورة الجسمية، و اذا أخذ مع هذا العارض يكون مضافاً مشهورياً يكون معروضه المقدار، كما أنَّ الأب مضاف مشهوري معروضه الجواهر. و لا يخفى أنَّه اذا جعل القابل لفرض البعدين هو المقدار فهو ليس نهاية للصورة الجسمية، بل يكون نهاية للجسم التعليمي.

و لو حمل كلامه على أنَّ السطح الَّذي هو نهاية الجسم التعليمي هو في نفسه مقدار و تعرضه الاضافة من حيث انته نهاية للجسم التعليمي، فمع أنَّه لايناسب ما سبق منه في قاطيغورياس، لاتساعده كلماته ههنا. أيضاً، اذ الظاهر من سياق كلامه أنَّ مراده من قبول فرض البعدين هو القبول الَّذي في الصورة الجسمية للأبعاد و هو يزعمه ليس ممَّا يخالف به جسم جسماً، و انتها المخالفة بين الأجسام باعتبار التقدير

١. ق : بالزام

۳. ف: قبلہ بعدین

۲. ص: قبوله

۵. ص: : بها

التمسح؛ و على هذا يكون هذا القبول من قبيل قبول الجسم التعليمي الذي به يخالف الاجسام على رأيه.

و بالجملة كلماته في هذين الموضعين في غاية الاضطراب، و لا يعلم أن مقصوده ماذا؟ و الذي يظهر عند التأمل أن الصورة الجسمية أمر جوهرى يقبل الامتداد و الاتصال في الجهات الثلاث، و امتداده و اتصاله في الجهات الثلاث عرض قائم به و ذلك الأمر الجوهري يعرضه الانتهاء باعتبار عروض هذا الامتداد، و هذا الانتهاء أمر عدمي.

[الف - ١٣٠] و اذا أخذ مضافاً اليه يصير من قبل^١ الاضافة، و ليس ههنا أمر وجودي وراء ذلك تعرضه الاضافة، و يكون مع عروض الاضافة من قبيل^٢ المضاف المشهورى، و ذلك العرض أيضاً يعرضه الانتهاء لذاته، و ههنا أمر به الانتهاء موجود و هو السطح على رأى من يجعل الأطراف موجودة، و هذا السطح أمر مقداري كالجسم التعليمي و باعتبار عروض الانتهاء له يصير مضافاً مشهورياً تكون اضافته الى الجسم التعليمي. هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

و قد قيل ههنا في شرح كلام الشيخ. - «وأيضاً للسطح» [الى آخره]^٣ - ما^٤ هذه عبارته: «لما ذكر الأحوال المشتركة بين الخط و السطح على الاجمال شرع في ذكر الأحوال المختصة بكل^٥ منها و امتياز تلك الأحوال بعضها عن بعض، و ابتدأ بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود، لأن الخط نهاية له، كما أنه نهاية للجسم فيكون تابعاً^٦ له. فن جملة أحوال السطح أنه قابل لفرض بعدين على صفة الأبعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري^٧ من حيث أنها بعدان بأحد المعنيين من الاتصال المأخوذ^٨

١. س و بعض النسخ : قبل

٢. بعض النسخ : قبل

٣. ق : - الى آخره

٤. ق و بعض النسخ : اما

٥. ق : لكل

٦. ق : ثانياً

٧. الجوهرين

٨. كذا

في [حدّ] الجسم، و من حيث أنّها متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الأبعاد الثلاثة التي ذكرت في حدّ الجسم الجوهري.

و قوله: «فقط» يحتمل معنيين:

أحدهما: الإشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون كمية و تقدير و طول اضافي، أو قصر.

و ثانيهما: الفرق بين البعدين من جملة الأبعاد الثلاثة و في الجسم، و هما المأخوذان بلا شرط أن يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما أولاً و بين البعدين بشرط أن يكونا فقط من غير بعد ثالث. فالقابل لفرض بعدين بلا أمر هو السطح؛ و القابل لفرض بعدين مذكورين على الإطلاق مشترك بين السطح و الجسم، و القابل لفرض^١ بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم.

و قدّم اعتبار كونه قابلاً للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه مقداراً و نهاية و مضافاً، أمّا على النهاية و الاضافة فظاهراً؛ لأنّته معنى وجودي، و الوجود أشرف و أقدم من العدم و الاضافة. و أمّا على كونه مقداراً، فلأنّ نسبته اليه كنسبة القابل للأبعاد الثلاثة مطلقاً الى المقدار فهو كالمبدأ و الأصل في المقدارية؛ فكونه مقداراً، لأنّته بعد قابل للمساحة و القدر^٢ و العظم و الصغر و التساوي^٣ و التباين و غير ذلك من خواص الكمّ و المقدار، فتعرض له أبعاد مختلفة بحسب أشكال معينة.

فيجب أن يتأمل في هذه الأحوال للسطح لتعرف أنّ كلّاً منها من أيّ جهة حصل، و أنّ أيّها كالمقوم له و أيّها كالعارض؟ [و] أمّا قبوله لفرض بعدين فقط فالنّما ذلك له لكونه نهاية للأمر الذي هو منبسط في الجهات الثلاث، و مثل ذلك الأمر اذا

١. ق: - بعدين على ... لفرض

٢. ص: التقدر / في المصدر: العدد

٣. ص: ك: الفشارك

٣. ص: ٥٠

انتهى و انقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شأن ما هو نهايته من حيث أنها نهاية لثله. لا أنها نهاية مطلقة، ولا هي شيء كان [أن] ينسبط في جهتين وأن يقبل فرض [ب - ١٣٠] بعدين.

و قد علمت مراراً أن هذا المعنى ليس معنى المقدار و ان لم ينفك عن المقدار لافي الوجود و لافي الوهم، فهو ليس بهذه الجهة - أي من هذه^١ الحيشية - مقداراً، بل هو من هذه الجهة أي جهة كونها نهاية من المضاف و ليس مضافاً بسيطاً حقيقياً، بل شيئاً له اضافة، لكن ذلك الشيء أحد أمور ثلاثة متحدة^٢ بالذات متغايرة بالاعتبار، لأنه انتهاءه^٣ و بعد و مقدار، و قد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقولة نفسها - و لا يجوز أن يكون كماً و لا كيفاً و لا غيرها من المقولات - و المضاف الذي هو معروضها، و هو يجوز أن يكون كل شيء من الأشياء حتى الواجب جل اسمه و حتى نفسها، اذ قد تقع اضافة في اضافة كالأعلى و الأسفل؛ و المضاف الذي هو مركب منها جميعاً و هو كالفرق بين الكلّي بمعانيه الثلاثة - أعني الطبيعي و المنطقي و العقلي - و أما كونه مقداراً فهو من جهة كونه قابلاً للمساواة و المفاضلة و كونه مخالفاً لغيره من السطوح في^٤ قبول التقدير و المساحة و الانقسام الوهمي و غير ذلك، و ليس بين السطوح في المعنى الأول و لافي كونها^٥ نهاية مخالفه بالعظم و الصغر و ما يتبعهما؛ و لا الموافقة التي بازاء هذه المخالفة و هي المساواة، كما لا يكون بين الأجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة و المساواة على ما علمت^٦، انتهى كلامه.

و فيه ما مرّ غير مرّة أن جعل البعد معنى آخر غير المقدار و القول بأن الأجسام لا يختلف في الصغر و الكبر بحسبه و يختلف فيها^٧ بحسب المقدار مما لا يقبله الطبع

١. س : - الجهة ... هذه

٢. ق : متحدة

٣. ق : التناه

٤. س : هل

٥. ق : من

٦. س : كونهما

٨. س : فيهما

٧. تعليلية الهيات الشفاء / ١٠٢

السليم. و أيضاً نقول على تقدير صحته: كان هذا الأمر غير معني النهاية و غير الاضافة، و هو ظاهر، بل أمر به ينتهي^١ الجسم الطبيعي، فلامعني إذاً لقول الشيخ أن السطح من هذه الحيشية ليس مقداراً بل اضافة، و أيضاً لامعني لقول هذا القائل أن معروض هذه الاضافة أحد^٢ أمور ثلاثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار، لأنته انتهاء و بعد و مقدار.

أما أولاً: فلأنّ الاضافة هي النهاية، فلامعني لجعل معروضها انتهاء و لو جعل الاضافة هي الأمر القابل للبعدين - على ما فهمه^٣ - فعلى تقدير صحته كيف يعقل^٤ جعل معروضه الانتهاء و^٥ البعد، و المقدار. أما الانتهاء فظاهر أنه أمر عديم و لا يصلح أن يكون معروضاً لذلك الأمر؛ و إنما البعد فأنته عينه، فكيف يجعل معروضاً له. و أما المقدار فلأنّ الظاهر أن المقدار يعرض ذلك الأمر، كما يظهر ممّا نقلنا من^٦ قاطيغورياس، لا العكس.

و أما ثانياً: فلأنّ جعل الانتهاء و البعد و المقدار أمراً متحداً بالذات متغايراً بالاعتبار. ممّا لامعني له، كيف و الانتهاء و المقدار كلّ منهما من مقولة أخرى و المقولات متباعدة كما هو الظاهر، و بزعمهم أيضاً و البعد أيضاً على ما زعمه ليس من مقولة المقدار. و لا يصح حمل (الف - ١٣١) أحدهما على الآخر، و لو فرض^٧ صحته فظاهر أنّ الشيخ لم يذهب الى ذلك، و هو ظاهر. فلامعني لشرح كلامه على هذا النحو.

و بالجملة هذا القائل ازداد تشويشاً و اضطراباً على ما فعله الشيخ؛ فافهم!

١. ق: ينتهي به

٢. ق: - أحد

٣. س: - فهمه

٤. ص: - يقبل

٥. س: الانتهاء

٦. ص: - لى

٧. كذا

[١١٢/١٥] قوله: لكنّه^١ من الجهتين جميعاً عرض

قيل: «لا شبهة في أنّ السطح بأيّ معنى أخذ من المعاني الثلاثة هو من عوارض الجسم الطبيعي، أمّا من جهة كونه نهاية فظاهر، لأنّ وجود النهاية وجود أمر عديم، ووجود الجسم وجود أمر محصل جوهري، فهما^٢ متغايران في الوجود^٣. و النهاية صفة للمتناهي فتكون عرضاً قائماً به.

و أمّا كونه قابلاً لفرض بعدين أو كونه مقداراً سطحياً فلجواز تبدّله على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بماله، و ليس من شرط الحلول أن يكون الحال سارياً في المحلّ مطابقاً ذاته لذاته، و لا أن يكون بازائه من المحلّ شيء يطابقه كما حقّق في الطبيعيات. فأنّ قد ذكر هناك من شكوك أصحاب الجزء الذي لا يتجزى أنّ النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط وغيره، فحلّها [١]: إن كان جوهراً غير منقسم فيثبت الجزء، [٢]: و إن كان عرضاً ينقل^٤ الكلام الى محلّه، و لزم التسلسل، [٣]: و إن كان جوهراً منقسماً يلزم إمّا انقسام النقطة لو كان في كلّ جزء من المنقسم جزء منها، و هو محال، و إمّا كون عرض واحد قائماً بأكثر من موضوع واحد و هو أيضاً محال.

و تحقيق الجواب: أنّ العارض لأمر قابل للقسمة [١]: إمّا أن يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوّة أو بالفعل، فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلاً أو قوّة، كالسواد و الحلاوة و الطعم و غير ذلك [٢]: و أمّا أن لا يكون عروضه من تلك الحيثية، بل من حيثية أخرى كالنامي^٥، و الأبوه و البنوّة^٦ و الحيوانية و غير ذلك من الأمور التي لا كمية و لا قسمة لها فحينئذ لا يلزم من انقسام المحلّ بوجه^٧ انقسام الحال، فأنّته ليس من شرط ما يقبل الانقسام أن يكون قابلاً له من جميع الوجوه و

٢. س: فيهما

٤. ص، س: تنقل

٦. ق، س: و البنوة

١. ق، س: لكن

٣. س: في الوجود

٥. ص: كالتناهي

٧. ك: وجه

الحشيات، و لامن شرط الحلول أن يكون من كل جهة.

و اذا تقرّر هذا فنقول: إنّ محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم، بل محله شيء قابل للانقسام، و لكن عروضها له ليس^١ من حيث انقسامه، بل من^٢ جهة تناهيه في امتداد[ه] الخطي^٣، انتهى كلامه.

و فيه، أمّا أولاً: فنناقشه لما نقلنا عنه آنفاً من^٤ كون الانتهاء و البعد و المقدار متحدة^٥ بالذات، اذ مراده بالاتحاد بالذات الاتحاد في الوجود. و هيينا نقول: إنّ وجود النهاية وجود أمر عديم و وجود الجسم وجود أمر محصل جوهرى فيكونان متغايرين في الوجود. لا يقال: لعلّ حكمه هيينا بالمغايرة باعتبار كون وجود الجسم وجود أمر جوهرى، اذ ظاهر أنّ الجوهرية لادمخل له، لأنّه اذا جاز أن يكون وجود الأمر العدمي و الأمر المحصل واحداً، فلا فرق أصلاً بين المحصل الجوهرى و المحصل العرضي؛ و القول بالفرق تحكّم. ألا أن يقال: إنّ [ب - ١٣١] ما ذكره^٦ هيينا من قبل الشيخ و ما ذكره سابقاً انتها هو على رأيه، فلعله يجوز الاتحاد في الوجود بين الأمر العدمي و الأمر المحصل جوهرأ كان أو عرضاً، و يزعم أنّ الشيخ لم يجوز ذلك. و أمّا ثانياً: فلأنّ القابل لفرض البعدين بالمعنى الذي فهمه و جعله مغايراً للقابل^٧ للقسمه و مخالفاً للمقدار؛ لانسلم أنّه يتبدّل على الجسم الواحد الشخصى مع بقائه بحاله، بل الظاهر أنّ حاله حال الصورة الجسمية، فكلمّا كانت الصورة الجسمية باقية بعينها كان هذا الأمر أيضاً باقياً بعينه، و بعد زوال الصورة الجسمية ظاهر أنّ الجسم^٨ الشخصى لا يكون باقياً بعينه. هذا.

ثمّ لا يخفى. أنّ هذا الكلام من الشيخ ظاهر في أنّه لم يجعل قبول البعدين معنى

٢. في : ك . : من

٤. من : عن

٦. في : ما ذكره

٨. من : الجسم

١. من : ليس

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ١٠٣

٥. من : متحد

٧. من : المقابل

آخر غير النهاية، لأنته استدلّ على كون الأول عرضاً بأنّ النهاية عارض للمتناهي، لأنته موجود فيه، لا كجزء منه. وهذا أيضاً يوجب ازدياد اضطراب في كلامه؛ فتدبر.

[١/١١٣] قوله: ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان

هذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما أن يكون تحقيقاً وإن كان كلمة «لو» لا يناسبه.

وحاصله: أنّ السطح إذا كان افتراض البعدين ثابتاً له في ذاته فليس نسبة المقدرية التي في السطح الى هذا الافتراض نسبة المقدرية الى الصورة الجسمية، لأنّ المقدرية التي في السطح جنس له، وهذا الأمر فصل له، والمقدرية في الصورة الجسمية ليست جنساً لها، بل هي عارضة لها.

ولا يخفى أنّ افتراض البعدين إمّا أن يراد به قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار أو معنى آخر مغاير له على ما هو زعم صاحب القيل.

و على الأول و ان لم يلزم فساد لكن الظاهر من سياق كلام الشيخ ههنا و ممّا نقلنا عن قاطيغورياس أنّه يزعم أنّ قبول فرض البعدين ليس قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار؛ و أنّ الأول لا يخالف فيه سطح^١ و سطح. بل انتسبا المخالفة بين السطوح في الثاني سواء حمل كلامه على ما فهمه القائل من أنّ البعد أمر آخر وراء المقدار أو يقال أنّ مراده أنّ السطح أمر يقبل الامتداد في الجهتين، سواء كان نفس النهاية أو غيرها، و امتداده في الجهتين هو المقدار لانفسه، كما أنّ الصورة الجسمية أمر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث و امتداده في الجهات الثلاث هو المقدار لانفسه على ما أشرنا اليه غير مرّة.

و بالجملة^١ لاختفاء في أن الشيخ كلّمًا يقول في هذه المواضع قبول البعدين أو الأبعاد أو افتراضهما يريد معنى غير المقدار، و انكاره^٢ مكابرة. فحمله^٣ هيئنا على المقدار بعيد جداً.

و على الثاني لا يكاد يصح، إذ هذا المعنى إذا كان فصلاً للمقدار فيكون بعينه قبول القسمة في الجهتين، إذ ظاهر أنه ليس فصل المقدار إلا هذا، و قد جمل غيره. و بعبارة أخرى إذا جاز أن يكون هذا فصلاً للمقدار فكيف يحكم في عدة (الف - ١٣٢) مواضع أن هذا المعنى غير المقدارية و لا يخالف به جسم جسمًا؟ إذ على تقدير كونه فصلاً للمقدار لاشكّ أنه يخالف به جسم جسمًا، و هو ظاهر. و هذا أيضاً من جملة الاضطرابات الكائنة في كلام الشيخ في هذا الفصل.

و ثانيهما: أن لا يكون تحقيقاً، بل يكون غرضه أن افتراض البعدين ليس أمراً ثابتاً للسطح في نفسه، بل انتما يثبت له باعتبار كونه نهاية للقابل للأبعاد الثلاثة كما أشار إليه قبل^٤ هذا، لأنه لو ثبت له لذاته لم تكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الأمر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية؛ لأنّ المقدارية حينئذ يكون جنساً لهذا الأمر و هي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية. لكن نسبة المقدارية اليهما سواء.

و لا يخفى أننا سلّمنا أن قبول البعدين أمر وراء قبول القسمة في الجهتين - سواء أخذ على ما هو زعم صاحب القيل أو وجه بما وجهنا - و قلنا: إن المقدار ليس جنساً له، بل هو عارض له كما بالنسبة الى الصورة الجسمية القابلة للأبعاد، لكن من أين يلزم أن هذا المعنى إذا كان ثابتاً للسطح في نفسه لا باعتبار كونه نهاية كان فصلاً للمقدار؟ لأنه لا يخلو إما أن يراد بالسطح السطح التلخيصي الذي هو المقدار، أو يقال: بوجود سطح آخر طبيعي^٥ نسبته الى ذلك السطح نسبة الجسم الطبيعي الى الجسم

٢. ص: المكان

٤. ص: قبل

١. ص: الجملة

٣. ص: و حمل

٥. ص: الطبيعة

التعليمي.

فان أريد الأول فنقول كون قبول الأبعاد ثابتاً له لذاته لاعتبار كونه نهاية لا يستلزم أن يكون هذا المعنى فصلاً له، وهو ظاهر. وأيضاً كيف يصح أن يقال: إن هذا السطح يعرضه هذا المعنى باعتبار كونه نهاية للجسم الطبيعي، لأنه ليس نهاية للجسم الطبيعي بل للتعليمي؟ وأيضاً كيف يقال: إن المقدار عارض لهذا المعنى الذي هو ثابت للسطح التعليمي.

و ان أريد الثاني، فأولاً: لانسلم أن^١ ثبوت هذا المعنى له لذاته يستلزم كونه فصلاً له. و ثانياً: أنها^٢ سلمنا كونه فصلاً له، لكن من أين لزم أن يكون فصلاً للمقدار؟ اذ المقدار ليس جنساً لهذا السطح، بل انتها هو خارج عنه عارض له هذا. والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ بأي وجه يوجه^٣ من التوجيهين لا يظهر له استقامة، ولم يظهر لنا^٤ وجه آخر.

و قد قيل في توجيهه: «لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين - أي كونه قابلاً لفرض بعدين و كونه مقداراً قابلاً للقسم في جهتين^٥ - أراد أن يشير الى المغايرة بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الأبعاد الثلاثة و بين المنقسم بالقوة في الجهات الثلاث، و من لم يفرق بين هذين المعنيين كأتباع الرواقيين و منهم الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهرأ و جعلوا الصورة الجسمانية أحد الأنواع الثلاثة للمقدار. و كان فصله عندهم: القابل للأبعاد الثلاثة، اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى و بين الذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ و من وافقه و هو القابل [ب - ١٣٢] للانقسام الى أجزاء و هيية متشاركة في الحدود السطحية في الجهات الثلاث الذي به يخالف جسم جسمأ و يكون قابلاً للتقدير و المساحة.

١. ق: انه و هكذا يمكن أن يقرأ ما هي سائر النسخ

٢. ق: من لها

٣. ق: من وجه

٤. من: الجهتين

فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في الجسم بأن أحدهما فصل للجوهر، والآخر فصل للمقدار الذي ثبت غرضيته ولاشك أن النسبة بينها في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح، فلو كان للذاتان في السطح أمراً واحداً - حتى يكون القابل لفرض البعدين فصلاً مقتباً^١ للمقدار المطلق و مقوماً للسطح الذي هو أحد أنواعه - يلزم أن يكون معنى القابل للأبعاد الثلاثة أيضاً^٢ فصلاً مقتباً لجنس المقدار، و مقوماً للجسم الجوهري، وهو محال، كما مر بيانه في المقالة الثانية»^٣.

[٥/١١٣] وقوله: وأنت تعلم هذا بتأمل الأصول.

«أي تعلم من الأصول المنطقية أن معنى واحداً كالمقدار لا يكون جوهرأ و لا^٤ عرضاً، و لا أيضاً يجوز أن يكون معنى واحد فصلاً لجنس في نوع منه في موضع و خارجاً عنه في نوع آخر منه»^٥، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأن كلام الشيخ لا يمكن حمله على ما ذكره بوجه من الوجوه، كما لا يخفى.

و أما ثانياً: فلأنه ليس يلزم مما ذكره كون معنى واحد فصلاً لجنس في نوع منه في موضع، و خارجاً عنه في نوع آخر منه، بل انتبا يلزم المهدور الأول فقط إلا أن لا يحمل الكلام على لزوم محدورين، بل حمل على التردد؛ فافهم!

١. ك. - في

٢. في المصدر: منقسماً

٣. في - أيضاً

٤. تعلية الهيأت الشفاء / ١٠٣

٥. ص. ك. - لا

٦. تعلية الهيأت الشفاء / ١٠٣

[٨/١١٣] قوله: وقد علمت فيما سلف من الأقاويل.

في الفصل الذي ذكر فيه الحركة الواحدة بالجنس و النوع من الطبيعيات^١.

[١١/١١٣] قوله: لأن^٢ السطح اذا أزيل عن شكله

فيه نظر ظاهر، اذ ليس كل زوال شكل يبطل أبعاد^٣، و السطح انتها هو بقطع السطح. ثم لو سلم أنه بقطع السطح، فلا يلزم منه عرضية السطح، ألا تري أن الصورة الجسمية أيضاً تبطل عند القطع^٤ و تحدث أخرى متواردة على الميولى الباقية بنفسها^٥، مع أنها ليست عرضاً. و لعل عرضية^٦ السطح بدئية، فهذه^٧ الأمور من قبيل التنبيه، فلا تضر المناقشة فيها؛ فانهم.

[٢/١١٤] قوله: و عرفت أيضاً أنها لا تفارق الصورة التي في طباعها مادية توهم^٨اً أيضاً.

لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة بل صريحها أن الصورة لزمت المقدار في التوهم^٩. لا العكس، كما في السابق أيضاً. و قد أشرنا سابقاً الى أن هذا الحكم مما لا دليل عليه، سيما اذا أريد بالتوهم^٩ ما يشمل العقل أيضاً. و أيضاً هذا يناقض ما نقلنا آنفاً عن قاطيغوريوس حيث قال: «و تكون صورة الجسم اذا جردت بكيتها أو جردت منها الكية مأخوذة في الذهن سمي المجرد جسماً تعليمياً». لأن هذا يدل على أن الجسم التعليمي يمكن أن يجرد في الذهن عن الصورة الجسمية، ألا أن يقال ان ما ذكره ههنا

٢. في المصدر: فكذاك

١. الشفاء، سماع الطيبي / ٣٦٧

٤. ص: التقطع

٣. ق: يبطل آنفاً

٦. ق: عرضه

٥. وقع الى هنا سقط في م

٨. ص: الوهم

٧. ق: و هذه

٩. ص: م: بالوهم

مختص^١ بالوهم، و ما ذكره في قاطيغورياس أراد به التجرد في العقل. أو يقال ان ما ذكره في قاطيغورياس انتها هو على الاحتمال العقلي في بادي الرأي. أو يقال: أراد بتجرده في الذهن الالتفات اليه وحده [الف - ١٣٣] على ما سيذكره بعيد هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «أقول هذا الكلام أعني كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهماً^٢ أيضاً كالمنافض^٣ لما قرره الشيخ أولاً في الثاني من الثانية من قوله: في تشكّل الشمعة بالأشكال المختلفة أنته تبدّل الأبعاد التي من باب الكم و لا تبدّل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية، و قوله: فإنّ الجسم الواحد اذا تخلخل و تكاثف يختلف مقدار جسيمته، و لا تختلف جسيمته^٤، انتهى.

و فيه نظر ظاهراً لأن مراده ههنا كما ذكرنا أنّ الصورة لازمة للمقدار لا العكس. و على هذا لا مناقضة أصلاً بينه و بين القولين المذكورين. سلّمنا أنّ مراده العكس، لكن لا مناقضة أيضاً، اذ يجوز أن يكون المراد أنّ مطلق المقدار لازم للصورة الجسمية في الخارج و التوهم، لا المقدار الخاص، و على هذا لا مناقضة.

ثم قال بعد ما نقلنا: «و اعلم أنّ التحقيق عندنا كما أشرنا اليه أنّ المقادير و التعليميات أنّها هي من عوارض ماهيات الأجسام الطبيعية و ليست من الأعراض الزائدة على وجوداتها، فإذا اختلفت الأشكال على الجسم الواحد الطبيعي أو تخلخل أو تكاثف فكما يتبدّل مقداره فكذلك يتبدّل جسمية الجوهرية التي هي بمعنى المادة، و أمّا الباقي منه عند ذلك هي الهيولى و الصورة الكالية بشخصها و مطلق الجسمية، و بهذه الأمور المذكورة يبيّ تشخصها محفوظة، كما مرّ آنفاً.

فان قلت: فعل ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدّل جسيمته التي هي مقوّمه

١. ص: يخلص

٢. ص: ين

٣. ص: كالمناقض

٤. في م: بان

٥. ص: و لا تختلف جسيمته

٦. تعليق الهيات الشفاء / ١٠٤

الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضاً، و قد تثبت جوهريتها، و كونها مقومة للجوهر.

قلنا: مجزّد تبدّل شيء على شيء آخر ثابت لا يوجب كونه عرضاً، لأنّ العرض هو الموجود في شيء، لا كجزء منه، و لا يصحّ قوامه مفارقاً عنه. و الجسم الّذي هو بمعنى المادّة أو بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمال و يصحّ قوامه مفارقاً عنه، فلا تلزم عرضيته، بل هو جوهر، و أن تبدّل آحاده على جسم واحد كمال فانّ كلّ مركّب طبيعي له جزء صوري، وحدته بوحدته، و بقاؤه ببقائه، لأنّ به تتمّ نوعيته الحقيقية و جزء آخر مادي هو بازاء جنسه، و وحدة الجنس وحدة ناقصة مهمة تتحد وحدته المهمة بوحدته المعيّنة، فتبدّل آحاد الجنس في ذاته بالاعتبار الّذي هو مادّة لا يقدح في وحدته الخارجية الّتي هي قد تمت و كملت بالصورة كما سيتضح لك في مباحث الماهية^٢، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ زوال الصورة الجسمية عند اختلاف الاشكال و التخلخل و التكاثر لا تحكم به بديهية و لا برهان، بل الظاهر أنّ البديهية تحكم بخلافه. و أما ثانياً: فلأنّ الصورة الكمالية الّتي^٣ ذكر أنّها باقية بشخصها عند تبدّل الاشكال و التخلخل و التكاثر الظاهر أنّها الصور^٤ النوعية العنصرية أو الصور النوعية التركيبية.

و أنت خبير بأنّه قد يتبدّل أيضاً عند تبدّل الأشكال، و التخلخل [ب - ١٣٣] و التكاثر مع بقاء الجسم بعينه. و لو أريد بها صورة أخرى فهو جزاف من القول كما أشرنا اليه سابقاً ايضاً.

و أنا ثالثاً: فلأنّ جزئية الشيء بالنسبة الى المجموع الحاصل منه و من غيره لا يمكن في عدم العرضية، لأنّ جميع الأعراس^١ أيضاً كذلك. إلا أن يقال كما أشرنا اليه سابقاً: أنّ العرض لا يكون جزء حقيقة محصلة، و يدّعي أنّ الصورة الجسمية المتبدّلة جزء حقيقة محصلة.

و أما رابعاً: فلأنّته لا يصحّ قوله: «و يصحّ قوامه مفارقاً عنه».

[١١٤/١٥] قوله: لأنّته لا يمكن أن يفرض^٢ السطح في الوهم مفرداً الى آخره^٣.

حاصله: أنّ الوهم إن يوهّم السطح مفرداً ليس نهاية لشيء، فلا بدّ أن يكون له وضع خاصّ، و يكون له جانبان؛ وكلّ ما يكون له جانبان فهو قابل للقسمة في العمق أيضاً، فيكون السطح جسماً لاسطحاً. و إن توهّمه نهاية لشيء بحيث لا ينفصل عمّا هو نهاية له فيكون ما هو نهاية له و هو الجسم حاصلأ معه، فلا يكون مفرداً عنه. و أنت خبير بأنّ ما ذكره من قبيل^٤ المقايسة الأمور الذهنية بالأمور الخارجية؛ لأنّ هذا انتها هو في الخارج كذلك، لكن لا نسلم أنّه^٥ في الذهن أيضاً يلزم أنّه^٦ إذا كان السطح مفرداً كان له جهتان، و هو ظاهر. سيّما إذا أريد بالوهم ما يشمل العقل أيضاً؛ و ممّا يظهر وجه صحة المقال النظر في المرأة و التمثال، إذ لا يمكن^٧ أن يقال: إنّ الصورة المنطبعة في المرأة لها وجهان، كما لا يخفى وجهه.

ثمّ قيل في هذا المقام بعد شرح الكلام: «هذا توضيح ما ذكره و إن كانت ألفاظه واضحة غنية عن التوضيح، لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على

١. ص : + بالنسبة الى المجموع

٢. ق : يفرض

٣. ق : الى آخره

٤. ق : قبل

٥. ص : م : ان

٦. ق : في الذهن ... انه

٧. ص : لم يمكن

الوجه الثاني أيضاً، وكذا بين الجسم المقداري والجسم الذي هو في المادة. فإن الحكم بأن الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذي هو طرفه لا يخلو عن أشكال، اذ التفات الوهم الى شيء لا ينفك عن تصويره عنده، وذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره، فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج في أن تكون للأشياء وجود^١ سواء أدركت أو^٢ التفت اليها أولم يلتفت، فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صَحَّ الالتفات الى أحدهما مع الغفلة عن الآخر، و هذه الغفلة لا تجعل المغفول عنه معدوماً بخلاف عالم الوهم والتصوير، فإن وجود الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية.

اذا تقرّر هذا فنقول: اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه، يلزم حينئذ للسطح وجود في الوهم مجرداً عن الجسم، لما تقرّر أن عدم التفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه في الوهم. وقد علمت أن مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا تكون مع وجوده^٢ وجود الجسم في الوهم، باطل؛ فاذن كما لا يقدر الوهم أن يتصور السطح مجرداً عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات

(الف - ١٣٤) اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه، وكذلك قياس الخطّ والنقطة.

فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله من أن هذه الأمور ليست تفائرة^٤ في الوجود. و^٥ أنها هي متفائرة نحو آخر من التفائر لأنها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في عروضها للماهيات، فنقول للأشياء نحو آخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين، وهو المفارقة بحسب الماهية والمعنى، كالفرق بين الماهية ووجودها، و كالفرق بين الجنس ونوعه البسيط، كاللونية والسواد، فللعقل أن يشير الى كلّ واحد

١. في: الاشياء وجوداً و هكذا في اكثر النسخ. و انا صححت العبارة على مصدرها

٢. من: وجوده مع

٣. ك: لا و

٤. م: لا و

٥. في: مفارقة

من المتحدّين في الوجود دون صاحبه إذا اختلف في المعنى والمفهوم»^١، انتهى كلامه.
و فيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ ما ذكره^٢ من أنّه لا يجوز أن لا يكون شيء في الوهم ولا يلتفت إليه ممّا لا يلتفت إليه، إذ لا دليل على ذلك ولا^٣ البديهة تحكم به بل بخلافه، ألا ترى^٤ أنّه يجوز أن يرى^٥ مجموع أشياء بمحملة^٦ من دون الالتفات الى خصوصيات أجزائها. وهذا القائل قائل بأنّ النوع البسيط يحلّله العقل الى الجنس والفصل، و ظاهر أنّ النوع إذا كان في العقل بمحملاً^٧ فجنسه وفصله موجودان فيه، والآ لكان تحليله إليها من قبيل الاختراعات الكاذبة. ولا شك أنّ حين تصوّره على الاجمال لا يلتفت العقل الى خصوص جنسه وفصله.

فقد ظهر أنّه يجوز أن يكون شيء في العقل مع عدم التفاته إليه؛ وإذا كان يحكم^٨ العقل هكذا فما ظنك بالوهم؟

وأما ثانياً: فلأنّته لم يظهره^٩ وجه صحّة تفريع ما ذكره بقوله: «فاذن قد ثبت» الى آخره على ما سبقه، إذ ظاهر أنّه إذا لم يجوز أن يتصوّر السطح مجرداً عن الجسم فبمجرد ذلك لا يلزم عدم مفارقتها في الوجود، إذ يجوز أن يكونا متفائرين متلازمين، وهو ظاهر.

[٦/١١٥] قوله: فانا قد بيّنا ان ذلك جائز^{١٠} فيها.

بأن ينتقل بتبعية محلّها.

١. تعليلها الهيات الشفاء / ١٠٥

٢. ص: ذكر

٣. ق: الآ

٤. ق: - الأ ترى

٥. ق: + أنت يجوز أن يرى

٦. ق: فحملة

٧. ق: فحملاً

٨. ص: م: حكم

٩. ص: لم يظهر

١٠. في المصدر: ممكن

[٧/١١٥] قوله: لكن المساسة لما كانت لا تثبت

يعني: إنَّ رأس المخروط مثلاً إذا كان مماساً بشيء فباعتبار هذه المساسة تحصل^١ النقطة في الذي^٢ ماسة، وإذا انتقل المخروط وانتقل النقطة التي في رأسه بانتقاله و زالت المساسة فبطلت النقطة التي في الذي^٣ ماسة، لأنَّ حصولها كان باعتبار المساسة. فبعد زوالها لا يبقى بها، فكان حال الذي كان^٤ فيه هذه النقطة كحالها قبل المساسة، فكما لم تكن فيه نقطة قبل المساسة فكذا بعد المساسة فلا يمكن أن يقال بارتسام خط، وهو ظاهر.

[١٣/١١٥] قوله: وه تكون الحركة عليه أو فيه.

أي على سطحه أو في جوفه.

و قد قال بعض الفضلاء: «قوله: «عليه»، أي إذا كانت الحركة بمعنى القطعية، و قوله: «و فيه» يعني إذا كانت الحركة توطئية، و ربما يقال عليه أو فيه بناءً على اختلاف المذهبين في المكان أنه البعد المجرد أو السطح»، انتهى ولا يخفى بعده، سيما الاحتمال الأول هذا.

و قد قيل في شرح هذا الوجه الثاني من الشيخ بقوله: «و الوجه الثاني في^٦ بطلان هذا القول أنَّ الكلام في التقدّم [ب - ١٣٤] و التأخر بالذات. و من جهة الطبيعة، لا يحسب الاتفاق و الاعداد، فالنقطة المنقلة لا تكون موجودة إلا في شيء لا محالة، و لا تكون حركتها و سيلانها إلا على شيء ذي وضع قابل. لأن تقع الحركة عليه، فهو لا محالة جسم أو سطح^٧ لجسم أو خط هو طرف بعد، فتكون هذه الأشياء أقدم

١. ص : نحصل

٢. ص : الذي / ك : الذهن

٣. ك : الذهن

٤. كذا

٥. المصدر : - و

٦. ق : ك : - في

٧. ك : - السطح

وجوداً من النقطة، وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح، و السطح في رسمه لاستحالة الخلاء^١، انتهى.

و أنت خبير بأنه لا يظهر أن قوله: «أن الكلام في التقدّم و التأخر بالذات و من جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق و الاعداد»^٢ أي مدخل له في هذا الوجه؟

ثم قيل: «و هيئنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه، و هو أن أمراً غير منقسم يفعل بحرسته منقسماً، و هو أنه إذا اجتمعت عدّة من النقاط فلا يمكن أن يحصل من اجتماعها و تأليفها^٣ خط، لأنّ النقط الثلاث مثلاً إذا اجتمعت فالواسطة^٤ إن لقيت بكلّيتها كلّية^٥ الطرفين فهي^٦ تداخل فيها^٧، و هما يتداخلان^٨ فيها^٩، و المداخلة التامة^{١٠} لا يوجب العظم^{١١} لأنّها تنافي العظم و الترتيب. و إن كانت الواسطة ما لقيت الطرفين^{١٢} بالأسر^{١٣} بل لقيت ببعضها طرفاً و ببعضها طرفاً آخر، فيلزم انقسامها؛ فلم تكن النقطة نقطة؛ هذا خلف. فإذا ظهر أنه لا يمكن أن يحصل^{١٤} خط من تأليف النقطة^{١٥} و لاسطح من تأليف الخطوط و لاجسم من تأليف السطوح، ثم إن تكرير نقطة واحدة عدّة مرّات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة تلك العدّة، و كذا الحال في تكرير خط أو تكرير سطح»^{١٦}، انتهى.

و لا يخفى ما فيه، إذ القائلون بوجود الخط من حركة النقطة لا يلزم أن يقولوا بأنّ

٢. في : «فالنقطة المنفصلة ... الاعداد.

٤. ص : ك : + مثلاً

٧. في : فيها

١٠. في : الثانية

١٢. المصدر ، في : بعض النسخ : لبقاه

١٤. في : لا يجعل

١٦. تعلية الهيات الشفاء / ١٠٦

١. تعلية الهيات الشفاء / ١٠٦

٣. ك : تأليفها

٥. كذا في النسخ و المصدر. و الأصح : كلنا

٦. ص : فهو

٨. المصدر : يتداخلان / بعض النسخ : متداخلان

٩. في النسخ : فيها

١١. ص : ك : النظم. كذا ما بعده

١٣. في : بقاه ما لا يترتب

١٥. في : ك : النقط

الخط يحصل من تكرير النقاط المتعددة، حتى يرد عليهم ما ذكره؛ بل يمكن أن يقولوا: أن حركة النقطة ترسم الخط من دون أن تحصل نقاط متعددة، وهو ظاهر. وعلى هذا لا يلزم ما ذكره أصلاً؛ فافهم!

[١/١١٦] قوله: وأما وجود السطح فلو جوب تناهي المقدار الجسماني الى آخره^١.

لا يخفى أن النزاع انتما هو في أن الأطراف أعدام أو انتما أمور وجودية. و أنما ثبوتها في الجملة فما لاتزاع فيه. و ظاهر أن ما ذكره الشيخ لا يثبت إلا وجودها في الجملة، لا وجودها في الخارج. فلعل الشيخ لم يلتفت الى هذا النزاع و غرضه مجرد وجودها في الجملة و إن كان مما لاتزاع فيه، أو يكون غرضه الوجود في الخارج؛ لكن كأنه يزعم أن بعد ثبوتها في الجملة ثبوتها في الخارج بديهي، فلذلك لم يتعرض للاستدلال^٢ عليه، فافهم!

[٨/١١٨] قوله: في آلة حركة يلزم معها ... كالقبان^٣ مثلاً.

[١١/١١٨] قوله: وكذلك حال الصغير والكبير^٤ والقليل والكثير. أي^٥ الصغير والكبير^٦ الاضافيين، والقلّة والكثرة الاضافيين، كما يقال: إن جسمًا أصغر من جسم أو أكبر منه، أو إن عددًا أقلّ من عدد أو أكثر منه. فإنّ هذه الصغر والكبر وهذه القلّة والكثرة أمور اضافية ليست مقداراً بالذات، بل المقدار بالذات انتما

١. ق: - الى آخره

٢. ك: لم يعرض بالاستدلال

٣. ق: كاتصال

٤. ص: الكبير

٥. ك: أي

٦. ق: ك: الصغر والكبر

هي معروضاتها، أي الجسم الصغير والكبير، و العدد القليل والكثير.
و الحاصل: أن ههنا طولاً حقيقياً و هو نفس البعد الممتد في جهة واحدة الذي
يشترك كلّ خط فيه، و لا يخالف باعتباره خطّ و خطّ و طولاً^١ اضافياً، و هو كون
أحد الخطّين أطول من الآخر، و الأول هو المقدار بالذات، و الثاني ليس^٢ من مقولة
المقدار، بل من مقولة الاضافة. و قس عليه الكثرة الحقيقية و الكثرة الاضافية، فتدبر!

١. كذا في جميع النسخ

٢. في : ليس

[الفصل الخامس]

[في تحقيق ماهية العدد وتحديد أنواعه وبيان أوائله]

[٣/١١٩] قوله: وتحديد أنواعها^١.

أي بيان كيفية تحديد كل نوع من أنواعها.

[٣/١١٩] قوله: [الف - ١٣٥] وبيان أوائلها^٢.

أي أجزائها.

[٥/١١٩] قوله: فقد انتقلنا عنها الى الكميات المتصلة مستعجلين، لأنَّ

غرضنا كان يوجب ذلك.

يعني قد انتقلنا سابقاً من الأعداد الى الكميات المتصلة مستعجلاً من غير أن نتمَّ

القول فيها ونفصل الكلام عليها، لأنَّ غرضنا كان يوجب ذلك التمجيل.

و انتما كان غرضه يوجب ذلك لأنَّه تكلم في الهيولى والصورة، وكان المناسب

بعده أن يتكلم في الكم المتصل لأنَّه من لواحقها ولوازمها^٣، لكن قدّم عليه هذا من

١. في المصدر: أنواعه

٢. م: نبدأ

٣. ص ١٠ م: لواحقهما ولوازمهما

الكلام في الوحدة لما ذكره ثمة من أنَّ الوحدة شديدة المناسبة للوجود، لأنها بمنزلة العلة الصورية للكم المتصل^١ و كالجزم له، وقد انتهى الكلام الى ذكر العدد أيضاً.

و بعد^٢ تقديم^٣ ما هو القدر الواجب من الكلام في الوحدة و العدد انتقل الى ما كان ذكره مناسباً لبحث الهيولى و الصورة من الكم المتصل من غير اتمام الكلام فيها^٤؛ لأن تفصيل^٥ القول فيها^٦ ما كان لازم التقدم^٧ على بحث الكم المتصل، بل كان ينبغي تقديم ما قدمه، و بعد الفراغ من بحث^٨ الكم المتصل عاد الى تفصيل القول و تسميم الكلام في الوحدة و العدد قيل: «لما تكلم الشيخ أولاً في الواحد و الكثير لأنتهما^٩ من الأعراض الأولية للموجود بما هو موجود و ساق الكلام فيها، و في بيان عرضيتها^{١٠} كما هو رأيي، ثم انتقل بالكلام الى أحوال الكميات المتصلة قبل الفراغ^{١١} عن تنمة أحوال العدد استعجالاً فيما هو الغرض من بيان حقائق تلك الكميات و نحو وجودها و بيان عرضيتها و كيفية عروض بعضها لبعض، رجع^{١٢} ثانياً الى امعان^{١٣} البحث عن طبيعة العدد و أنواعه و خاصياتها و كيفية تعرّف أحوالها و اثبات وجودها في الوهم و وجودها في الذهن»^{١٤} انتهى

و أنت خير بأنته لم يتكلم فيما هو المهم ههنا من بيان الغرض الذي يوجب الاستعجال الذي ذكره الشيخ.

١. ص : + لانه من لواحقهما

٢. ق : قد

٣. ق ، ك ، س : تقدم

٤. ص ، م : فيها

٥. ك : بفصل

٦. ص ، م : فيها

٧. ص ، م : التقدم

٨. ق : بحث

٩. ك : لانها. ق : و الكثير لانها

١٠. ق ، ك : عرضيتها

١١. ق : النزاع

١٢. م : لرجع

١٣. ق : اتقان

١٤. تعليقه للهيئات الشفاء / ١١١

[١١٩/١٢] قوله: إذا كان في الموجودات^٢ وحدات فوق الوحدات^٣.
 يمكن أن يكون هذا دليلاً تاماً على المطلوب. ويمكن أن يكون مع ما بعده دليلاً.
 وحاصله على الأول: أننا نعلم أن في الموجودات وحدات فوق^٤ وحدات، و
 الوحدات هي العدد، فيكون العدد متحققاً في الموجودات، فيكون موجوداً.
 وعلى الثاني: أن وحدات فوق^٥ وحدات يتحقق في الموجودات، وكل واحد من
 الوحدات نوع خاص من العدد وله خواص، وما له خواص^٦ لابد أن يكون
 موجوداً، فأنواع العدد موجودة.

ولا يخفى أن كلا منها غير تمام:

أما الأول: فلأن ما هو المعلوم قطعاً أن الوحدات متحققة في الموجودات بمعنى
 ثبوتها الرباطي لها، لوجودها^٧ في نفسها فيها. ولا نسلم أن ثبوت الشيء للشيء
 يستلزم ثبوت الثابت. ودعوي الشيخ له غير مسموعة حتى يقام عليها دليل. والقول
 بأن ما لم يثبت في نفسه كيف يمكن ثبوته لغيره^٨، ضعفه ظاهر؛ وقد مر القول فيه.
 وأما الثاني: فلأن الخواص التي لأنواع [ب - ١٣٥] العدد مما سيذكره الشيخ
 لا نسلم أنها من الأمور الوجودية، بل من الأمور الاعتبارية. ولا يبعد أن تكون للأمر
 الاعتباري خواص اعتبارية، وهو ظاهر.

[١١٩/١٤] قوله: والشيء الذي لاحقيقة له محال أن تكون

قد عرفت حقيقة الحال فيه. وأنت خبير بأن القول بوجود العدد مما لا معنى له،

١. في المصدر: إذا

٣. في المصدر: واحدة

٥. في: قبول

٧. في: لوجوداً

٢. في: الوجودات

٤. في: يوجب

٦. ك: - ماله خواص

٨. في ك: بغيره

لأنه مركّب من^١ الوحدات، و الوحدة ظاهر أنه من الأمور الاعتبارية. و ألا لزم التسلسل. و لعلّ مراد الشيخ من وجود العدد كونه من الأمور النفس الامرية لا الاختراعية هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «و^٢ اعلم أنّ العدد من الماهيات الضعيفة^٣ الوجود لضعف وحدتها، فوجود العدد عبارة عن عدّة وجودات هي وجودات الوحدات. ثمّ من قال: إنّ العدد لا وجود له إلّا في النفس، [١]: ان أراد بذلك أنّ العدد المجرد عن الماهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له إلّا في النفس، فهو حقّ؛ لأنّ الواحد بما هو واحد لا يكون قائماً بنفسه فكذا المؤلف ههنا، بل لأنّ وحدات الأشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجرّد أنفسها بأعيانها عن تلك الأشياء. [٢]: وإن أراد أنّ العدد مطلقاً بلا شرط الخلط و التجريد ممّا لا وجود له في الخارج، فهو باطل؛ إذ لا شبهة في أنّ للموجودات وحدات عديدة كما ذكر.

و اعلم أنّ ههنا شبهة و هي: إنّ الأثنية^٤ مثلاً^٥ إن كانت وجودها في الاثنين فلا محالة^٦ [١]: إمّا أن يوجد في كلّ واحد من الواحدين^٧، [٢]: أو في أحدهما، [٣]: في المجموع من حيث هو مجموع.

و الأوّل محال لوجهين:

أما أولاً: فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلّين.

و أما ثانياً: فلأنّّه إذا وجدت الأثنية^٨ فيها لزم أن يكون كلّ واحد منها اثنين، فيكون الواحد اثنين، و يكون الاثنين أربعة. ثمّ^٩ يكون الكلام في كلّ واحد من تلك

١. ق: عن

٣. ص، ك، م: الضعيف

٥. ق: الاثنين

٧. ق: فلا يخلو

٩. ق: الاثنين

٢. ق: - و

٤. ق: فهو لا يقال

٦. ق: - مثلاً

٨. ق: الواحدات

٩. ص: - ثمّ

الآحاد كالكلام في الأول، فيلزم أن تكون في الاثنين آحاد غير متناهية. و بهذا تبين أيضاً أنه يستحيل أن تكون الأثنوة^١ موجودة في أحد ذينك الواحدين.

و أما الشق الثالث - وهو أن تكون الأثنوة^٢ موجودة في المجموع بما هو مجموع - فذلك أيضاً غير صحيح، لأن المجموع من حيث هو مجموع مغائر لكل واحد من جزئيه، و هو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمه، لأن القابل لابتد و أن يبق مع القبول، و الواحد من حيث هو واحد يستحيل أن يبق بعد القسمه. و هذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء و لم يقدر على حلها^٣.

و أقول: انتها منحلّه بما ذكرنا من أن العدد من الأمور الضعيفة^٤ الوجود الناقصة، فوحدة كل عدد هي بعينها كثرتها، لكن يجب أن يعلم أن حقيقة العدد الذي هي من باب الكمّ إنما يحصل من^٥ تكرر وحدات هي من نوع واحد كأفراد من الناس أو الفرس أو الحجر ممّا تتأثل^٦ أعداده. و أما إذا فرض تأليفه^٧ من وحدات مختلفة الأنواع - كوحدة العقل مع وحدة الفلك، أو وحدة جنسية [الف - ١٣٦] مع وحدة نوعية، أو غير ذلك - فلا يحصل منها عدد، اللهم^٨ إلا من جهة عوارض متشابهة و معاني متفقة، ككونها موجودات على الإطلاق أو أشياء أو إمكانات.

و بالجملة العدد كمية حاصلة من وحدات متأثلة، فن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة واحدة.

إذا عرفت هذا فنقول: الأثنوة^٩ حاصلة من مجموع الاثنين لافي كل منها و لافي أحدهما^{١٠}، و ذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد، و لكن لما لم يكن له

١. ق: الاثنين

٣. ص: حملها

٥. ق: بسببه

٧. ق: م: تأليف

٩. ق: الاثنين

٢. ق: الاثنين

٤. ص: ك: الضعيف

٦. ق: م: بمائل

٨. م: اللهم

١٠. ق: م: - و لافي أحدهما

جزء صوري كانت وحدته تجماع اثنتية و انقسامه، فكما أنَّ الأثنوية^١ التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المروض في كون واحديته بعينها مغمورة في اثنيته، و أيضاً مادة الاثنين و الثلاثة و غيرها من كلِّ نوع من شأنها أن تقبل الوحدة و الاتصال للكثرة المنفصلة، فهي أيضاً جهة الوحدة في الأعداد، و كذا الاتفاق في المعنى النوعي. و أمّا عالم العقل^٢ الخالص فليست هناك وحدة يحصل من تكررها الكثرة^٣ و العدد كما أوْمانا اليه^٤، انتهى كلامه.

و هي هنا أبحاث:

أحدها: إنَّ قوله: «لا لأنَّ الواحد»^٥ الى آخره، ممّا لا وجه له؛ لأنَّ هذا الوجه الذي نفاه و الذي أثبتته بقوله: «بل» لافرق بينها في هذا المقام، بل مألها واحد، كما لا يخفى^٦.

و ثانيها: ما في قوله: «اذ لاشبهة في»^٧ أنَّ للموجودات وحدات عديدة» كما مرَّ آنفاً.

و ثالثها: أمّا نقول في جواب الشبهة: إنَّ الاتينية موجودة في المجموع من حيث هو مجموع قوله^٨: «و هو بذلك الاعتبار واحد» الى آخر ما قال.

نقول ان أردت بكونه واحد أنته تعرضه الوحدة - كما تعرض سائر الحقائق الغير العددية بمعنى أنه يكون اثنيّاً واحداً - فنقول إنَّ هذه الوحدة تقابل كثرته بمعنى كونه اثنيّاً متعدداً^٩، و لا ياتي مع تلك الكثرة و لا تقابل كثرته بحسب الأجزاء بمعنى

٢. م : - العقل

١. ق : الاثنين

٤. تطبيقية الهيات الشفاء / ١١١ - ١١٢

٣. ق : - الكثرة

٦. ق : - كما لا يخفى

٥. ص : - الواحد

٨. كذا. و في العبارة نوع نشوب

٧. ق : - لمي

١٠. ص : لو

٩. ك : متعدداً . ص : متعدده

كون الأجزاء^١ متكررة، و هو ظاهر. و ان أردت به حقيقة الخاصة التي تعرضها الوحدة فحينئذ الأمر أظهر؛ اذ تلك الحقيقة ظاهر أنه لا ينافي الانقسام، و ليست مما لا تبقي بعده.

و رابعها: ان قوله: «أنتها منحلة بما ذكرنا من أن العدد من الأمور الضعيفة^٢ الوجود». مما لا مدخل له في الحل، اذ ضعف الوجود و قوته مما لا يؤثر في حل الشبهة و عقدها، كما لا يخفى.

و خامسها: ان فرقه بين^٣ الوحدات^٤ و قوله: «يتألف العدد من بعضها دون بعض» تحكم صرف لاتشهد به بديهة أو برهان، و ظاهر.

و سادسها: ان قوله: «فن هذا السبيل» لا يظهر تعريفه^٥ على ما سبقه.

و سابعها: ان قوله: «و ذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد. و لكن لما لم يكن» الى آخره، [١]: ان أراد به أن حقيقة المجموع^٦ و وجوده الخاص به واحد - أي حقيقة خاصة - لكن لما لم يكن لها جزء صوري كانت وحدتها تجامع اثنتينيتها و انقسامها؛ ففيه أن كونها مما ليس لها^٧ جزء صوري مما لا مدخل له في عدم منافاتها للاتينية و الانقسام، و هو ظاهر، اذ أي حقيقة كانت سواء كان لها جزء صوري [ب - ١٣٦] أو لا لا ينافي حصول الأجزاء لها [٢]: و ان أراد به أن هذا المجموع تعرضه وحدة و هذه الوحدة لاتنافي كثرته الأجزائية و قبول انقسامه، فهذا أيضاً مما لا مدخل فيه لاتفاء الجزء الصوري عنه. و قس عليه حال ما ذكره من أن المعروض أيضاً واحديته مغمورة في اثنتينيته.

و ثامنها: ان قوله: «و أيضاً مادة الاثنين و الثلاثة» الى آخره، مما لا طائل تحته

١. م: اجزائه

٢. في النسخ: الضعيف

٣. ص: من

٤. في: الوجدان

٥. ص: تعريفه

٦. ص: - ان اعتبر ... المجموع

٧. في: له / ص: مما

٨. في: ك: ثانياً

في المقام، كما لا يخفى.

ثم قيل بعد ما نقلنا في شرح كلام الشيخ و «كل واحد من الأعداد» الى آخره: «مما ينبغي لك أن تعلم في هذا المقام مقدمتين:

أحدهما أن يحصل كل ماهية مبهم^١ و تنوعها^٢ انهما يكون بأمر مناسبة لها و أشياء هي من بابها، فالادراك مثلاً ماهية^٣ جنسية و يكون تحصله و تنوعه بأنحاء^٤ الادراكات كالعقل و الخيال و الحس و كالسمع و البصر و غيرها تحت الحس، و كذا الكمية المتصلة مثلاً التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انهما يكون تحصلها بأنحاء التقديرات و قبول الانقسامات، و هكذا في كل الأجناس و الأنواع المندرجة تحتها، فإذا الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لابد أن تحصل أنواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات، فبلوغ التكرار الى كل حد يوجب أن يحصل منه^٥ نوع آخر من العدد.

و ثانيهما: أنه لابد لكل حقيقة نوعية من خاصية و أثر يترتب عليها لذاتها في الخارج و اختلاف الخواص و الآثار المترتبة على نفس ذوات الأشياء من غير مدخلة شيء آخر أو اتفاق أو عروض حالة غريبة مستلزم^٦ لاختلاف تلك الأشياء في الطبيعة النوعية.

فعلی هذا نقول^٧: لاشك أن لكل واحد من الأعداد خواص^٨ و آثاراً غير ما لغيره^٩، فهو نوع موجود بنفسه، أما أنه موجود، فلأن المعدوم الذي لاحقيقة له كيف يكون ذا خواص و لوازم؛ وإما أنه نوع مخالف لسائر الأعداد فلما عرفت من

٢. ص : تنوعهما

١. ق : ماهية

٤. ص : بانواع

٣. ك : + مبهم

٦. ص : + ما

٥. ق : من

٨. بعض النسخ : خواصاً

٧. ق : للقول

٩. يمكن أن يقرأ ما في ق : بالغيره

الوجهين»،^١ انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن دعوي العلم بأن تناسب^٢ ماهية الجنسية^٣ مثلاً الفصل الغلاني في غاية الاشكال. ثم انته لم لا يجوز أن يكون العدد نوعاً و تكون مراتب الأعداد أصنافاً له.

فان قيل: نعلم ضرورة أن العدد ماهية مبهمه جنسية.

فنقول بعد تسليم كون هذه الماهية التي فهمناها^٤ من العدد ماهية مبهمه، لعلّه تكون مراتب الأعداد أنواعاً بسيطة، أي ليس لها جنس. و يكون هذا الأمر المجهّم عرضياً لها؛ و بعد تسليم كونه جنساً يتمّ المطلوب من دون حاجة الى المقدمتين اللتين ادّعاهما، اذ العدد اذا كان ماهية مبهمه - و قد أثبت وجودها بما أثبت - فلا بدّ أن تكون لها فصول و أنواع، ألا أن يقال: المطلوب من المقدمّة الأولى ليس بمجرد اثبات أن العدد له أنواع، بل أن أنواعه: مراتبه الحاصلة من تكثر الوحدات. و أيضاً يرد عليه أنه يجوز أن يكون اختلاف الخواصّ و الآثار للأصناف المختلفة لا للأنواع، و لا يمكن حينئذ أن يقال: أن كون العدد ماهية مبهمه معلوم بالضرورة؛ اذ على هذا يصير الوجه الثاني لغواً محضاً، و لا يمكن توجيهه بما وجه به الوجه^٥ الأول، كما لا يخفى.

[٢/١٢٠] قوله: و تلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو^٦ [الف - ١٣٧].

ليس مراده: أن حقيقته عين وحدته لظهور بطلانه؛ بل المراد أن الوحدات

١. تعليفة الهيات الشفاء / ١١٢

٢. ص ١، ك: مناسب

٣. ص ١، ك: جنسه / س، ك: جنسه

٤. ق: فهمنا

٥. ص: عرضاً

٦. ق: - حينئذ أن ... لا يمكن

٧. ص: وجه

٨. ص: - هر

أخذت^١ من حيث هي واحدة تكون حقيقة العدد، فالاثنان مثلاً مجموع وحدتين من حيث هما واحد، وهكذا.

[٢/١٢٠] قوله: وليس العدد كثرة لا يجمع^٢ في وحدة
أي لم تكن لها وحدة حتى يقال: انتها مجموع الآحاد من حيث الكثرة لبااعتبار الوحدة، بل العدد الكثرة المعتبرة من حيث انتها واحدة.

[٣/١٢٠] قوله: فأنته من حيث هو مجموع
مثلاً مجموع الآحاد العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة، وله خواص و آثار.

[٤/١٢٠] وليس بعجب^٣ أن يكون
فالعشرة هي مجموع الآحاد من حيث المجموع، وهي بهذا الاعتبار واحدة و لها الكثرة الأجزائية، وهي لاتتافي وحدتها، كما مرّ الاشارة اليه في حلّ الشبهة المنقولة.

[٥/١٢٠] قوله: فمن حيث العشرية
أي من حيث هي مجموع واحد لها خواصّ العشرية، لأنّ العشرة انتها هي ذلك المجموع الواحد.

٢. من : يجمع

١. ق. م : اخذ

٣. في المصدر : بمجب

[٦/١٢٠] قوله: وأما كثرته فليس فيها^١....

أي كثرته الأجزائية فلها خواص الكثرة التي تقابل الوحدة مثلاً، يصير معروضها بها كثيراً ونحو ذلك.

[٧/١٢٠] قوله: فلذلك^٢ فإن العشرة لاتنقسم الى عشرين.

يعني: لأجل أن العشرة هي مجموع الآحاد من حيث أنته واحد لاينقسم العشرة الى عشرين، لأنته^٤ وحدتها عبارة عن أنتها عشرة واحدة، فكيف يمكن أن تنقسم الى عشرين؟ كما لايمكن أن ينقسم الانسان^٥ الواحد الى انسانين. نعم ماهية العشرة تعرضها الوحدة والكثرة، فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة، والعشرتان والعشرات عشرة كثيرة.

والمحصل: أن حقيقة العدد نفس الكثرة وتلك الحقيقة يلزمها الانقسام والتجزئي، ويلزم أن يكون معروضها متكثرة، وتلك الحقيقة أيضاً كما سائر الحقائق تعرضها الوحدة والكثرة، فكل فرد خاص منها له وحدة^٦ لكن فيه كثرة^٧ أجزائية - ولاتتافي وحدته تلك الكثرة كما مر غير مرة - وفردان منها أو أفراد تعرضها الكثرة، وحينئذ لها كترتان كثرة أفرادية وكثرة أجزائية، وهذه الكثرة الأفرادية تقابل وحدتها المجموعية.

ولا توهم أن الوحدة المجموعية داخلية في ماهية العدد أو عينها، بل هي عارضة لها كما تعرض سائر الماهيات. نعم ماهيته^٨ مركبة من الوحدات بخلاف سائر

١. في المصدر: واما لكثرته فليس له فيها

٢. ص ١٠، وفي المصدر: ولذلك

٣. ك: - الى

٤. ص ١٠، ك: لأنته / في: لانها

٥. ك: الانسان الواحد الى انسانين

٦. ك: ١٠ ص ١٠ م: - و

٧. ص: كثيرة

٨. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: ماهية

الماهيات، فهاية العشرة مثلاً مجموع عشرة آحاد من دون أن تكون الوحدة جزء لها أو عينها، كما أن الانسان ماهيته الحيوان الناطق من دون أن تكون الوحدة جزءه أو عينه، لكن هذه الماهية تلزمها وحدة نوعية، كما أن ماهية العشرة أيضاً تلزمها وحدة نوعية، والعشرة الخاصة هي مجموع آحاد خاصة من دون أن تكون^٢ الوحدة عينها أو جزءها، كما أن الانسان الخاص أيضاً كذلك، لكن تلزمها الوحدة كما تلزم الانسان الخاص، والعشرتان والعشرات تعرضها الكثرة كما تعرض [ب - ١٣٧] انسانين و اناس. والعشرة الخاصة باعتبار وحدتها لا يمكن أن تنقسم الى العشريتين، كما لا يمكن أن ينقسم الانسان الواحد الى انسانين، لكن لما كان ماهيتها الكثرة تنقسم الى أجزاء - وذلك الانقسام لا ينافي وحدتها ولا يبطلها، كما أن الانسان الواحد أيضاً له أعضاء^٣ و ينقسم اليها، و^٤ - ذلك لا يبطل وحدته؛ فافهم!

[٩/١٢٠] قوله: وليس يجب أن يقال أن العشرة.

لا ينفى^٥ ما في هذا الكلام الطويل الذيل من تطويل بلا طائل.

[١٦/١٢١] قوله: و محالة أن تكون ماهية واحدة و ما يدل على ماهية من

حيث هي واحدة حدود مختلفة.

اعلم أن القوم ذكروا أن كل مرتبة من العدد اذا كان لها صورة وراء الآحاد

فلا يكون عدده^٦ مركباً مما تحته^٨ من الأعداد، و اذا لم تكن لها صورة فكل عدد مركب

١. م : + مى

٢. ق : لا عين

٣. كذا

٤. ق : لا ينفى

٥. فى المصدر : محال

٦. كذا فى النسخ

٧. ق : نحن

مما تحته من الأعداد، مثلاً نقول: إن الخمسة^١ أن لم تكن هي نفس مجموع آحاد خمسة، بل تكون لها صورة أخرى، فالعشرة ليست مركبة من خمسة و خمسة مثلاً، إذ ظاهر أن تلك الصورة ليست داخلية في العشرة و إن كانت نفس مجموع الآحاد، فالعشرة مركبة من خمسة و خمسة، وكذا من ستة و أربعة، و سبعة و ثلاثة، و غيرها؛ إذ مآل الجميع واحد. و لا يلزم أن تكون حقيقة واحدة لها حدود مختلفة، إذ لا فرق بين أن يقال: إن العشرة واحد و واحد إلى^٢ أن ينتهي إلى العشرة، أو خمسة و خمسة، أو ستة أو أربعة الآ بالاجمال و التفصيل؛ كأن^٣ يقال: الإنسان حيوان ناطق، أو جسم نام حساس ناطق، أو جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق، و هذا الكلام.

و إن كان الشق الأول منه^٤ صحيحاً لكن للكلام في الشق الأخير مجال، إذ لانسلم أن الاثنين و إن^٥ لم تعتبر معه صورة و يجعل نفس وحدتين جزءاً^٦ للثلاثة، إذ يجوز أن يكون كل واحد جزءاً و لا يكون مجموع الوحدتين من حيث المجموع جزءاً، و دعوي البدهة فيه غير مسموعة. و قد فصلنا القول فيه في تعلقاتنا على الشرح الجديد للتجريد^٧.

و اذ قد عرفت هذا فنقول: إن كلام الشيخ ههنا من أن العشرة لو كانت مركبة من خمسة و خمسة، و ستة و أربعة، لكان^٨ لماهية واحدة حدود مختلفة إمّا بناء على اعتبار الجزء الصوري في الأعداد وراه الآحاد على ما ذكره القوم، أو على ما ذكرنا من أن الآحاد اذا كانت أجزاء لا يلزم أن يكون كل مجموع فيها أيضاً جزءاً، لأن حقيقة المجموع غير حقيقة الآحاد، فالاثنتان و إن لم يكن له^٩ جزء صوري غير واحد

١. ص : - إلى

٢. ص : عنه

٣. ق : جزء

٤. كذا

٥. ص : الجنبية

٦. ص : كما

٧. ل : و ان

٨. المصدر ، و رق

٩. ق : - له

و واحد، فإذا كان كل واحد من الآحاد جزءاً للثلاثة لا يلزم أن يكون مجموع الوجدتين أيضاً جزءاً لثلاثة، بل يلزم على هذا من تركب الخمسة مثلاً من اثنين و ثلاثة، و من أربعة و واحد، اختلاف ماهيتها، لأنّ الاثنين غير الثلاثة و غير الأربعة، و ليس جزءاً لها، فيلزم [الف - ١٣٨] من التركيب المذكور الاختلاف المذكور البتة، و للتأمل فيه مجال.

فان قلت: ما الظاهر في وجود الجزء الصوري للأعداد، نفيه أو اثباته؟
قلت: الظاهر نفيه، اذ نعلم بديهية أنّ العشرة لا يعتبر فيه شيء آخر غير مجموع الآحاد العشرة، و القول بوجود صورة أخرى مما لامعني له، اذ ظاهر أننا لو أخذنا الآحاد من دون اعتبار أمر آخر فهي شيء من الأشياء البتة، فقل لي هل هي شيء غير العشرة؟ و هل فهمنا من العشرة و أردنا منها شيئاً وراءها، و لا أظنك في مرة^١ من هذا، و ان لم يتضح لك كلّ الوضوح فعليك بأدني تأمل.

[٢/١٢٢] قوله: و قد كان له التركيب من خمسة و خمسة ...

فيه أنه منافٍ لما حققه من أنّ تركيب العشرة لو كان من خمسة و خمسة، و ستة و أربعة، لكان الحقيقة واحدة حدود مختلفة، اذ لو كانت تركيبها^٢ منها مما لا يصحّ، فلا يصحّ أن يقال: انتها مركبة منها، سواء جعل ذلك حدّاً لها أو رسماً، و هو ظاهر. و حمل كلام الشيخ على التنزل مما لا وجه له، كما لا يخفى.

[٤/١٢٢] قوله: على أنّ تحديدك الخمسة^٣.

ظاهر هذا الكلام: أنه يجعل للأعداد صورة وراء الآحاد و نقول: انه اذا أخذ

٢. ص: تركيبها

١. ص: مركبة

٣. ص: المصدر: بالخمسة

الصورة وجعل العدد مركباً من الأعداد التي تحته يلزم أن تكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة؛ وأما إذا لم يعتبر الصورة فسواء قولنا: أن العشرة مركبة من خمسة وخمسة، أو من ستة وأربعة، أو نحوهما.

ولا يبعد أيضاً أن تحمل الصورة التي في كلامه على المجموع من حيث المجموع، و يكون بناؤه على ما ذكرنا، وكيفما كان في كلامه اضطراب.

بيانه: أنته قال في أول كلامه: «أن المفهوم من قولك^١: العشرة من خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك^٢ العشرة من ثلاثة وسبعة^٣» ونحوهما، إذا كنت تلاحظ الآحاد فقط دون الصورة^٤، سواء حمل الصورة على ما ذكره القوم أو على ما ذكرنا، وأما إذا أخذ^٥ الصورة فلا يصح القول بتركيب العشرة منها. وقال في آخره: «أن اعتبار العدد من حيث الآحاد^٦ لما كان يصعب^٧ على التخيل فيصار إلى الرسوم من الواجب».

فنقول: إن مراده بالرسوم هو قولهم: العشرة من خمسة وخمسة مثلاً، وحينئذ نقول: إن^٨ كان المراد^٩ خمسة وخمسة هو مجرد الآحاد من دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسماً بل حداً على ما ظهر من أول كلامه، وإن كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة^{١٠} فذلك يكون باطلاً لارسماً. وأيضاً على ما ذكره في آخر الكلام لم يبق فرق بين هذا الوجه^{١١} وبين الوجه الأول، إذ على الوجه الأول أيضاً^{١٢} حقق أن هذه التعريفات ليست حدوداً بل رسوماً. فكان الصواب في العلوة أن نقول: إن التحديد بالخمسة والخمسة أيضاً يحتاج إلى تحديد الخمسة، فتتحل^{١٣} أجزاء^{١٤} [هـ] إلى الآحاد،

٢. في المصدر: مفهوم قولك

كذا.

٦. ق: يضمن

٨. ك: للمراد

١٠. ص: أيضاً

١٢. ص: فيحصل. ك: فنستحيل

١. في المصدر: مفهوم قولك اني

٣. في المصدر: وثمانين واثنين

٥. في المصدر: آحاده

٧. ص: إذا

٩. ص: - فذلك ليس ... الصورة

١١. ق: - أيضاً

١٣. ص: امرا

و تكون مأل الخمسة والخمسة والستة والأربعة ونحوهما واحداً إذا لوحظ الآحاد (ب - ١٣٨) فقط. ولا يلزم من التعريف بها أن تكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة، إذ محصل الجميع أنها من آحاد عشرة^١، لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعباً يصار إلى بجملاتها لا^٢ إلى الرسوم كما ذكره الشيخ.

و حينئذ يظهر فرق بين ما في العلالة وبين ما سبقه، إذ ما سبقه هو أن هذه التعريفات ليست يمكن أن تكون حدوداً بل رسوماً، لأنها أمور مختلفة، و ما هنا هو أنها حدود و يصير الجميع إلى أمر واحد، لكن لا تؤخذ الأعداد مع الصورة، إذ مع أخذها كذلك لا يمكن أن يكون حدوداً، و ألا يلزم أن يكون لحقيقة^٣ واحدة حدود مختلفة و حقائق متغايرة هذا.

و قد قيل في هذا المقام في شرح قول الشيخ: «و ليس يجب أن يقال» إلى قوله^٤: «و مما يجب أن يبحث عنه» ما هذه عبارته: «شروع في كيفية تحديد أنواع العدد. اعلم أن لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين^٥ عام^٦ و هو أن تكون فيها كثرة، فإن ذلك يتم كل عدد خاص و هو اعتبار خصوصية الكثرة التي فيها و هي صورة النوعية التي بها هو ما هو، و بها وحدته الخاصة التي لا يشاركه فيها غيره و هي منشأ خواصه و آثاره المترتبة عليه، فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي إلا أنها حقائق بسيطة، فصولها عين جنسها، و صورتها نفس مادتها. أما أن لها فصولاً مختلفة فلازناً كل مرتبة^٧ كما علمت لها خواص فتلك الخواص إما فصول ذاتية و إما لوازم، فإن كانت فصول فنبت ما هو^٨ المطلوب، و إن كانت

١. م: غيره

٢. ص: الأ

٣. ق: كيفية

٤. [١٣/١٣٦]

٥. ق، ص، ك: اعتبارين / س: اعتبار

٦. كذا

٧. ق: مبهم

٨. ق: ما هو

لوازم فهي غير مستندة الى الأمر المشترك بين الأعداد، لأنّ لازم الأمر المشترك مشترك، و يستحيل أن يلزم الأمر المستقّ أمور متقابلة، فيجب أن يستند الى خصوصيات آخر لازمة، و يعود الكلام الى مبادي تلك الخصوصية، و لا يمكن أن يستند كلّ لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بدّ أن ينتهي الى خصوصيات ذاتية، و هو المطلوب.

٢ أما أنتها حقائق بسيطة فلأنّ العشرة مثلاً من حيث انتها عشرة لاتقبل القسمة، فإنّ القابل للشيء هو الذي يبقّى مع مقبولة فالعشرية^٣ لاتبقى مع القسمة، فلو كانت لها ماهية مركبة بأن يكون لجنسها وجود و لفصلها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة، و ليس الأمر كذلك، فظهر أنتها محض الصورة التي هي جنسها هو بعينه فصلها، فاعلم هذا فأنّته دقيق!

و لأجل كونها نوعاً بسيطاً لايجوز أن يقال: العشرة تسعة و واحداً، و خمسة و خمسة، أو ثلاثة و سبعة، أو واحد و واحد حتّى ينقص، كما يقال: الانسان حيوان و ناطق، أو جوهر و جسم و نام و حساس، كما في المحمولات الذاتية، أو كما يقال في المحمولات العرضية: إنّ كذا أسود و حلو؛ اذ ليست العشرة تسعة و لخمسة و لاثلاثة و لاواحد^٤، و كذا اذا لم يرد بالعطف^٥ التركيب بل التقييد، كما يقال: الانسان حيوان و ناطق، و يكون معناه أنته حيوان ذلك الحيوان [الف - ١٣٩] هو الناطق، أي يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقاً، فتكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد، لأنّته أيضاً باطل؛ لأنّ التسعة سواء كانت مع شرط أو لا بشرط لاتحمل على العشرة، و لاتكون التسعة عشرة، و لالعشرة تسعة و لاغيرها و كذا ان جعلت التسعة مع معطوفها أو قيدها محمولة حملاً عرضياً^٦ فان شيئاً من الأجزاء التي تشتمل

١. ص: لوازم

٢. ص: + هر

٣. ص: و العشرة

٤. ق: واحد

٥. ق: بالتلت

٦. ق: محمولة و لا عرضاً

عليها العشرة ليس محمولاً عليها، لا الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الآ على وجه المجاز في اللفظ أو في الاسناد؛ بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الأجزاء، وليست من الأجزاء، وليست شيئاً منها، فهي أمر به صارت الأفراد واحدة، وهو المطلوب.

فكل نوع من أنواع العدد أمر واحد مركب من الآحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع، ويكون كل فرد من تلك الأفراد كالجزء الداخل في ماهية، لكن صورة ماهيته نفس أجزائه المادية، فمن أراد تحديده يجب أن يقول: [الـ] عدد من تأليف واحد و واحد و واحد الى أن يستقصى ذكر^١ تلك الآحاد، والآ لم يكن التعريف بالأمور المقومة، وذلك لأنه ان ذكرنا بدل الآحاد والخواص التي له - ولم نذكر الأجزاء لا الآحاد و لا الأعداد - فلم يكن التعريف حدّاً حاصلًا من جوهر^٢ الذات، بل رسماً حاصلًا من الخارجيات. وان ذكرنا بدل الآحاد الأعداد صار رسماً أيضاً.

وبيانه: انا إن أشرنا^٣ الى تركبها من عددين دون غيرها - مثلاً جعلنا العشرة من خمسة وخمسة - فهو أيضاً غير صحيح، لأنها كما يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن أيضاً أن يتركب من ستة وأربعة، و من سبعة وثلاثة، و من ثمانية واثنين، و من تسعة وواحد، فلا أولوية لشيء منها دون الآخر، وليس تعلق ماهية العشرة بواحد منها أولى من غيره، ولا يمكن أيضاً أن تتعلق بالجميع، لأن ماهيتها ماهية واحدة، ولا تمكن لماهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك الماهية. فاذا أُلحِد للعشرة لا يكون إلا واحداً، و حيث لأولوية لشيء منها فلا يكون لا الجميع ولا الواحد^٤ حدّاً بل رسماً، فالحد هو المذكور أولاً، يعني التعريف بذكر جميع الآحاد و هذه الأنحاء الأخرى من التراكيب المذكورة هي رسوم تابعة لازمة لها.

٢. ص: جواهر

٤. ص: الثان

١. ص: ذكره

٣. ص: إذ لو ردنا

٥. ك: + لها

و أيضاً نقول من حدّ العشرة بالخمستين لابدّ لتحديده بهما من تحديد الخمسة مرة أخرى، وينحلّ ذلك آخر الأمر الى ذكر الآحاد، فلا يمكن تحديد كلّ نوع الأبد ذكر جميع الآحاد، فتكون هذه العنوانات والمفهومات - أعني قولنا خمسة وخمسة، وستة وأربعة، وثمانية^١ واثنين^٢ اعتبارات^٣ وأوصاف لذات واحدة، فالذات واحدة^٤ والاعتبارات مختلفة، والذات الواحدة^٥ لا تكون حقايق مختلفة ولا مستكثرة، بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير. ولأجل ذلك قال الحكميم المقدم والمعلم الأول^٦ لهذه [ب - ١٣٩] الصناعة يعني أرسطاطاليس^٧ لا يحسب أحد أن [الـ] ستة^٨ ثلاثة وثلاثة، بل هي ستة مرة واحدة. وقوله: «مرة واحدة» يمكن أن يكون اشارة الى شيئين:

أحدهما: أن حصول الستة من الوحدات ليس^٩ بتوسط صيرورتها أولاً عددين ثم صيرورتها ستة، ولا أيضاً تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين و تقسيم^{١٠} كل واحد^{١١} منها الى الوحدات^{١٢}، بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة^{١٣}. و ثانيها: أن الآحاد التي يتألف منها العدد كلّها في مرتبة واحدة^{١٤}، ليس لبعضها تقدّم على بعض ولا تأخر عنه. و اذا قلت^{١٥}: أن عدد كذا من اجتماع واحد و واحد يجب أن لا تقصد من الترتب في الذكر ترتباً في المذكور، ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها أن لا يذكر على التعاقب لأجل ذلك، أو

١. في المصدر: سبعة و ثلاثة

١. في: ك، م: سبعة

٢. في: ك: فالذات واحدة

٣. من: اعتبارات

٣. م: الحكميم... الاول

٤. ك: الواحد

٤. في: ستة

٥. في: الالهى / م: ارسطاطاليس

٥. من: بنفسم

٦. من: ليس

٦. من: الواحدان

٧. في: نفبه

٧. في: كلّها هي رسماً لعدد

٨. في: نفبه

٨. من: قلنا

لاجل صعوبة اعتبار الآحاد الكثيرة في تحديد الأعداد على التخيل، أو على العبارة يصار الى الرسوم من الأمر الواجب الذي هو الحد^١، لأن كنه الشيء يمتنع أن يحصل من رسمه^٢، انتهى كلامه.

و فيه أبحاث:

أحدها في قوله: «فصولها عين جنسها و صورتها نفس مادتها»، لأنه [١]: إن أراد أن الجنس عين الفصل بحسب الماهية، فلا يصح ضرورة، [٢]: وإن أراد أنه عينه بحسب الوجود - أي وجودهما واحد - فكلّ الأجناس و الفصول كذلك، و لا خصوصية لهذا المعنى بالأنواع البسيطة. إلا أن يقال^٣ مراده: أنه ليس لها مادة و صورة متمماتان في الخارج، و هو المراد بقوله: «و صورتها نفس مادتها».

و ثانيها في قوله: «فيجب أن يستند الى خصوصيات آخر لازمة»، لأنه يمكن أن تكون^٤ الخواص خواص الصنف، و لا يلزم أن تكون مستندة^٥ الى خصوصيات لازمة للنوع بل لازمة للصنف.

و ثالثها في قوله: «فلأن العشرة مثلاً من حيث أنها عشرة لا تقبل القسمة» الى آخره، لأن مراده بعدم قبول القسمة [١]: إن كان عدم قبول القسمة الى الأجزاء فهو باطل، كما مرّ غير مرّة أنه لا ينافي وحدة العشرة، و مع ذلك لا ينفع أيضاً في المطلوب، كما لا يخفى. [٢]: وإن كان غيره فلا يظهر أنه ماذا؟ و أنه أي نفع له^٦ في المقام؟ و بالجملة فهم هذا الكلام و تطبيقه على المرام مشكل جداً.

و قوله: «فظهر أن محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها» قد عرفت أنه لا يمكن حمله على ظاهره، إلا أن يأول بما ذكرنا.

١. في: ك. - هو الحدّ

٢. تعليلها الهيات الشفاء / ١١٢-١١٣

٣. لا يخفى أنه لا يمكن حمل كلامه على أنها بسيطة، ليس لها جنس و لفعل، اذ كلماته صريحة في أنّ لها

جنساً (منه)

٤. في: يشترط / م. - تكون

٥. ص. - له

٥. ص. - مستنداً

ثم لا يخفى أنه يمكن أن يستدل على أن العدد ليس له صورة وراء أجزائه المادية مثلاً العشرة^١ ليس^٢ لها صورة وراء عشرة آحاد، إذ لو كان كذلك لكان يصح أن نصير هذه الآحاد مادة لغير العشرة^٣، وهو باطل ضرورة؛ لكن هذا مع كونه قابلاً للمنع ظاهراً^٤ لا يمكن أن يحمل عليه كلام هذا القائل، وأيضاً بمجرد ذلك لا يلزم أن لاتكون لها مادة و صورة، إذ يجوز أن تكون لها مادة غير تلك الآحاد لكن فيه بعد.

ورابعها في قوله: «و لأجل كونها نوعاً بسيط لا يجوز أن يقال الى آخره، لأن عدم جواز هذا القول (الف - ١٤٠) لا يثبتني^٥ على كونه نوعاً بسيطاً أصلاً، بل انتما يثبتني على كون الآحاد بمنزلة الأجزاء الخارجية^٦ الغير المحمولة و بما ذكرنا ظهر أن ابتناؤه على تركيب النوع أقرب من ابتناؤه على بساطته.

و خامسها في قوله: «لكن صورة ماهيته نفس أجزائه المادية»، إذ لا معنى لكون الصورة نفس المادة إلا أن يراد به كما ذكرنا أنه ليس له صورة^٧، بل هو نفس الأجزاء المادية إذ لا معنى لكون الصورة نفس المادة إلا أن يراد به كما ذكرنا أنه ليس له صورة^٨.

و سادسها في قوله: «بل رسماً»، لأن ما ذكره على تقدير صحته يستلزم أن لا يكون رسماً أيضاً، بل لا يكون التعريف به صحيحاً، والحمل على التفرّد بعيد، كما ذكرنا في عبارة الشيخ.

و سابعها في قوله: «فيكون في هذه العنوانات والمفهومات» الى آخره، لأنه على تقدير أخذ الصورة في الأعداد لاتكون هذه العنوانات والمفهومات مما يصح حمله

٢. كذا

١. من: القوة

٣. من: القوة

٤. «لما قلنا: «ظاهراً»، لأنه يمكن تنسيبه بما ذكرنا سابقاً (منه)

٦. من: الخارجية

٥. في: لا يثبتني

٨. من: ك، م، ن، ولا معنى ... صورة

٧. من: لصورة

على تلك الذات، و على تقدير عدم أخذها ليست عنوانات و مفهومات مختلفة صادقة على ذات واحدة، بل هي بعينها^١ مفهومات متحدة هي بعينها^٢ نفس الذات، و الاختلاف بالعبارة و الاجمال و التفصيل كما مرّ بيانه مشروحاً.

و ثامنها في قوله: «و لأجل ذلك أو لأجل صعوبة» الى آخره، لأنّ قصور العبارة عن ذكر الآحاد و مرّة واحدة لا يصلح لأن يكون سبباً للمصير الى الرسوم، اذ يمكن أن تذكر الآحاد مرّات لمرّة واحدة، و هو ظاهر.

[١/١٢٤] قوله: و ليس اذا لم تكن الأثنوّة أكثر من شيء

لما ذكر - أنّ الاتنوّة غاية القلّة في العدد، و ليس أقلّ منها، و أنّ قلّتها بالقياس الى العدد و ليست ممّا يقال بذاتها - استشعر أنّه يمكن أن يتوهم متوهم أنّه لا يصحّ ذلك - اذ لو كانت^٣ الأثنوّة قليلة بالنسبة الى العدد يلزم أن تكون كثيرة أيضاً، و لا يمكن أن تكون غاية في القلّة، فاذا لم تكن^٤ كثيرة^٥ بالقياس الى الغير يلزم ان لا تكون قليلة أيضاً بالقياس اليه - فدفع ذلك التوهم. و لما كان ذلك التوهم يمكن أن يكون منشأه أمرين -:

أحدهما: انّ سائر الأعداد قليلة و كثيرة معاً، فتوهم منه أنّ كلّ قليل لابدّ أن يكون كثيراً.

و ثانيهما: انّ القلّة و الكثرة متضائفان، فلا بدّ أن يكون القليل كثيراً أيضاً.

- فتعرض الشيخ لكلا الوجهين، و دفع الأوّل بأنّه لا يلزم اذا كان بعض الأشياء قليلاً و كثيراً معاً أن يكون كلّ قليل كثيراً، كما أنّه لا يلزم من كون بعض الأشياء

٢. ق. م. : بعينها

٤. ق. ك. : قليلة

١. ق. : بعينها

٣. ق. كان / ص. : اذ لو كان

٥. ك. : كثيرة

مالكاً و مملوكاً و جنساً و نوعاً معاً^١ أن يكون كل مالك مملوكاً و كل جنس نوعاً أيضاً، و هو ظاهر.

و لا يخفى أن الاثنين كثير أيضاً بالنسبة الى الواحد، فتسليم^٢ الشيخ عدم كثرته إما من باب التزّل، أو أن المتوهم توهم أن قلته لو^٣ كان بالنسبة الى الأعداد لزم أن تكون كثرته أيضاً بالنسبة اليها، و على هذا يحصل جواب آخر بأن يقال: لانسلم^٤ أن كل قليل لابد أن يكون كثيراً، اذ لو سلم (ب - ١٤٠) فلانسلم أنه لابد أن تكون كثرته أيضاً بالنسبة الى الأعداد، كما أن قلته بالنسبة اليها، بل يكفي أن يكون كثيراً في الجملة و هو كذلك؛ لأنه كثير بالنسبة الى الواحد. لكن لو أجري هذه الشبهة في الواحد^٥ لما أمكن هذا الجواب.

و الثاني: بأن كون القلة و الكثرة متضائفين يستدعي أن يكون اذا كان شيء قليلاً بالنسبة الى أمر، أن يكون ذلك الأمر كثيراً بالنسبة اليه، لا أن يكون ذلك الشيء كثيراً أيضاً بالنسبة الى أمر آخر، و هيينا كذلك؛ اذ الأتوة لما كانت^٦ قليلة بالنسبة الى سائر الأعداد كان سائر الأعداد كثيراً بالنسبة اليها، و لا يلزم كونها كثيرة بالنسبة الى^٧ أمر آخر.

و لا يخفى أن هيينا أيضاً يمكن أن يسلم هذا، و يقال: ان الأتوة كثيرة أيضاً، إلا أن يبيى التوهم على أنه يلزم أن تكون كثيرة بالنسبة الى الأعداد، و حينئذ يرد منع آخر على قياس ما عرفت هذا.

١. ص : معاً

٢. ص : ك : ان

٣. ق : و هو كذلك

٤. ص : كان

٥. ق : تسليم / ك : تسليم

٦. ق : يقال انهم

٧. ص : الوحدة

٨. ص : سائر الأعداد ... الى

و قد قيل في هذا المقام: «و اعلم أن كل عدد فله كثرة^١ في نفسه، على معنى أن^٢ فيه آحاداً فوق واحد، و هو من هذه الجهة كم منفصل. و تكون له كثرة أخرى اضافية و هي أن يوجد فيه ما في شيء آخر و زيادة، و حينئذ يوصف الزائد بكونه كثيراً، و الناقص بكونه قليلاً. و الكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض، لأنته مقول بالقياس الى الغير، و الاثنان كثير بالمعنى الأول و ليس بكثير بالمعنى الثاني، لأنته ليس تحته^٣ عدد ليكون هو^٤ بالقياس اليه كثيراً. لكن يعرض له أن يكون^٥ قليلاً بالقياس الى سائر الأعداد.

و عند هذا التحقيق عاد من أنكر كون الأثنية عدداً، فقال: الاثنان لو عرض^٦ له القلة الاضافية لعرضت^٧ له الكثرة الاضافية كما في سائر الأعداد، لكن يستحيل أن تعرض الكثرة الاضافية للثنتين، فيستحيل أن تعرض له القلة الاضافية، و كل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الأعداد قليلاً و بالاضافة الى عدد آخر كثيراً، فهو ليس بعدد؛ فالاثنتان ليس بعدد^٨، انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن جعل الشبهة شبهة على عددية الاثنان و جعل بنائها على أن العدد لا يهذ أن يكون كثيراً بالاضافة الى عدد، و قليلاً بالاضافة الى عدد آخر مما يباه كلام الشيخ في السؤال و الجواب.

أما السؤال: فلأنته لا يلزم حينئذ اثبات أنه ليس بقليل، بناء على أنه ليس بكثير، كما فعله الشيخ؛ اذ عدم كثرته يكفي في المرام بناء على ما ذكره القائل بأن يقال: كل عدد لا يهذ أن يكون كثيراً و قليلاً، و الاثنان ليس بكثير؛ فلا يكون عدداً، و هو ظاهر.

٢. ص: انه

٤. ك: هو

٦. كذا

١. ص: كثرة

٣. ص: ليس بظن

٥. ص: ك: + له

٧. ص: ك: لعرض

و بما ذكرنا ظهر أن تقرير القائل أيضاً للسؤال ليس بصواب، اذ لا حاجة الى نفي عروض القلة الاضافية للاتنين كما ذكره على ما ذكره كما عرفت، بل الصواب على تقدير كون الشبهة شبهة على عددية الاتنين أن يقال: أن كل عدد له قلة اضافية بالنسبة الى عدد، و الاتنان ليس له قلة اضافية، اذ لو كان له قلة اضافية لكان له كثيرة اضافية أيضاً، لكنّه ليست له.

و أنت خير بأن [الف - ١٤١] هذا التقرير و ان لم يكن فيه استدراك في نفسه لكنّه^١ مستلزم لتطويل بلاطائل، اذ كان يمكن أن تقرّر الشبهة بنحو آخر أخصر^٢ بأن يقال: كل عدد له كثرة اضافية بالنسبة الى عدد آخر، و الاتنان ليس كذلك. و بالجملة قد اتضح بما ذكرنا كلّ الايضاح^٣ أن الشبهة لا يستقيم جعلها شبهة على عددية الاتنين، بل انتهت شبهة على أقلّيتها.

و أما الجواب فظاهر أيضاً، فافهم!

[الفصل السادس] [في تقابل الواحد والكثير]

[١٣/١٢٦] قوله: ونقول^١ في جواب هذا الانسبان

لا يخفى أن هذا الجواب مما لا وجه له، لأنَّ هذا الاشتراط الذي ذكره في التضاد من ابطال أحدهما الآخر بالذات مما لا مأخذ له أصلاً، ولا تساعده بديهية وبرهان. وبناء الكلام على الاصطلاح مما لا يحصل له في هذا المقام. ثمَّ انته كيف يصحَّ هذا القول مع ما اشتهر بينهم أنَّ الوجود لا يكون سبباً للعدم؟ إذ على هذا فكلَّ ضدٍّ لا يبطل بسبب ضده، بل يكون بطلانه بسبب عدم علته، فلا ضير في بطلان الكثرة بسبب بطلان وحداتها^٢، إذ هي أجزاءها وعللها.

و أيضاً لا يجمع هذا القول مع ما يقولون: أن عدم المانع مما يتوقَّف عليه وجود الشيء، لأنَّه حينئذ يكون عروض الضدِّ موقوفاً على زوال الضدِّ الآخر، إذ هما متانعان ضرورة، فلا بدَّ أن يزول الضدِّ بسبب عدم عليه أولاً حتَّى يطرأ الضدُّ الآخر، فكيف يجوز أن يكون سبباً لبطلان ضده بالذات. والعجب من الشيخ أنَّه لا يبالى بذكر هذه الوجوه السخيفة.

[٦/١٢٧] قوله: فالأولى أن تكون الوحدة ضدّ الوحدة.

فان قلت: الوحدة الزائلة و الطارئة لا يكون موضوعها واحداً.

قلت: الوحدة و الكثرة أيضاً كذلك على ما سيذكره.

[٦/١٢٧] قوله: وعلى أنّ الوحدة ليست تبطل الوحدة.

عطف على قوله: «على أنها ليست تبطل الوحدة». و الحاصل أنه بين ابطال

الوحدة للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة بوجهين:

أحدهما: أنّ الوحدة الزائلة تبطل أولاً بسبب خارج، ثمّ تعرض الوحدة الطارئة،

بخلاف الحرارة و البرودة، اذ كلّ منهما يبطل الآخر بالذات، و قد عرفت ما فيه.

و ثانيهما: أنّ محلّ الوجدتين ليست واحدة بخلاف الحرارة و البرودة، و هو كما

قال.

[١١/١٢٧] قوله: بل يجب أن تكون مع^٢ هذا التعاقب ...

لا يخفى أنّ هذا التعاقب دليل على تنافيهما، بل ليس المراد من تنافيهما سوى ذلك.

و ما قال من أنه لا بدّ أن لا يكون أحدهما متقوماً بالآخر فهو أيضاً ممّا لا شاهد له

كاشتراطه الأوّل.

و الحاصل: أنّا لانفهم من التضادّ و لانجد بين الشئين اللذين يحكم عليهما

بالتضادّ أنّهما في الموضوع الواحد و امتناع اجتماعهما فيه، و ما سوى ذلك

فلا دليل عليه، إلّا أنّ مبني^٣ الكلام على الاصطلاح، و هو يعمزل عن هذا المقام. و لم

يقل أحد أيضاً بأنّ بناء هذين الشرطين اللذين ذكرهما الشيخ على اصطلاح، نعم أنّ

التأخرين اصطلاحوا على أَنَّ الضَّدين هما الأمران الوجوديان، وعلى هذا الاصطلاح يلزم أن لا تكون الوحدة والكثرة متضادين^١؛ فافهم!

[١٥/١٢٧] قوله؛ وليس لوحدة بعينها وكثرة [ب - ١٤١] بعينها موضوع واحد بالعدد.

قيل^٢: «وَأَمَّا مَا تَوَهَّمُ مِنَ النِّقْضِ بِالْهَيْوَلِ مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا بَاقِيَةٌ عِنْدَهُمْ فِي حَالِ الْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ بَعَيْنًا، فَيَنْدَفِعُ بِأَنَّ الْهَيْوَلِ لَيْسَتْ فِي ذَاتِهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْوَحْدَةِ الْإِتِّصَالِيَّةِ، وَلِلْكَثَرَةِ الَّتِي تَقَابِلُهَا؛ فَلَيْسَتْ هِيَ فِي ذَاتِهَا وَاحِدَةً وَلَا كَثِيرَةً^٣ حَتَّى تَتَقَدَّمَ^٤ بِزَوَالِ وَحْدَتِهَا عِنْدَ طَرِيْقِ الْآخَرَى. فَالْبَرْهَانُ الدَّالُّ عَلَى وَجُودِهَا دَلٌّ عَلَى أَنَّ وَجُودَهَا وَجُودٌ مَبْهَمٌ هُوَ قُوَّةُ كُلِّ وَجُودٍ، وَوَحْدَتُهَا الَّتِي لَهَا فِي ذَاتِهَا وَحْدَةٌ مَبْهَمَةٌ نَاقِصَةٌ لَا تَأْتِي عَنْ اجْتِمَاعِهَا مَعَ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ وَالْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ الْعَدَدِيَّتَيْنِ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ الْجِسْمَانِيَّةِ: وَأَمَّا الْأَجْسَامُ فَلَيْسَتْ كَذَلِكَ، بَلْ لِكُلِّ مِنْهَا^٥ وَحْدَةٌ عَدَدِيَّةٌ إِذَا بَطُلَتْ بَطُلَتْ ذَاتُهَا الشَّخْصِيَّةُ»^٦، انتهى.

ولا يخفى ما فيه من التكلف، لأنَّ الهَيْوَلِ يَصِيرُ مَوْضُوعَهُ لِلْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ وَإِنْ كَانَتْ بِالْعَرَضِ وَهَذَا يَكْفِي فِي تَضَادِّهِمَا إِذَا ظَاهَرَ أَنَّ اشْتِرَاطَ أَنْ يَكُونَ عَرَضٌ الْمُتَضَادِّينَ بِالذَّاتِ خَارِجٌ عَنْ مَعْنَى التَّضَادِّ، وَلَا مَدْخُلَ لَهُ فِيهِ. وَالْبِنَاءُ عَلَى الْإِصْطِلَاحِ مِمَّا لَا مَحْصُلَ لَهُ؛ فافهم!

١. كذا

٢. ق. ك. - قيل

٣. ق. كثرة

٤. ق. ك. - يتقدم

٥. ص: منهما

٦. تعليل الهيات الشفاء / ١١٥ - ١١٦

[١/١٢٨] قوله: ممّا سلف لك.

أي في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق^١.

[٤/١٢٨] قوله: فنقول أنه يلزم أول ذلك أن يكون العدم منهما ...

ما ذكره الى نفي التضائف وجه واحد لنفي كون التقابل بينها تقابل الصورة و العدم. و محصله أنه اذا كان التقابل بينها هذا التقابل فيلزم أول الأمر أن يكون العدم منها عدم شيء من شأنه أن يكون للموضوع أو لنوعه أو لجنسه. و ههنا يمكن أن يتمخّل و يجعل كلّ منها كذلك؛ لكن الحقّ أنه لا يجوز أن يكون شيئان كلّ منهما عدماً و ملكة بالقياس الى الآخر، بل لا بدّ أن يكون أحدهما و الآخر ملكة، فالعدم إمّا الوحدة و إمّا الكثرة، و القوم ان جعلوا الوحدة هي الصورة و الكثرة هي العدم لكن ذلك يصعب علينا بالوجهين اللذين ذكرهما، و كذا يشكل جعل الكثرة هي الصورة لما ذكره، فثبت أنه لا يمكن جعلها من العدم و الملكة^٢ أيضاً. هذا هو مفاد كلام الشيخ كما لا يخفى على من له أدنى درية.

و قد قيل في شرح هذا المقام: «ليس يمكن أن يكون تقابل الوحدة و الكثرة تقابل الملكة و العدم لوجهين^٣؛

الأول: أن هذا العدم هو عبارة عن لاكون الشيء^٤ عبّاً من شأن نفسه أو من شأن نوعه أو من شأن جنسه أن يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق، فيلزم عليك إن كان ذلك العدم منها هو الوحدة أن تجب لكل واحد وجهاً به صارت الوحدة فيه عدماً للكثرة التي من شأنه أو من شأن نوعه أو جنسه أن يكون له، و إن كان العدم منها هو الكثرة أن تجب لكل أشياء كثيرة وجهاً آخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة

٢. ص: الملكة، وكذا بعدها

٤. م: شيء

١. الشفاء، المقولات / ٢٤١

٣. م: برجهين

أُتي من شأن تلك الأشياء أو شأن نوعها أو^١ جنسها أن تتوحد بتلك الوحدة.
و انتما اقتصر الشيخ على النوع، لأن إمكان الشخص غير محتمل ههنا. ولعلّه
أراد بالنوع النوع الاضائي، أو أن كل جنس فهو نوع باعتبار. ثمّ انته الف - ١٤٢
معلوم أن الأمر ليس^٢ كذلك في شيء منها، فإن المراد من كون الشيء ممكناً أن يكون
كذا بحسب نوعه أو من شأن نوعه أن يكون لكذا أن ذلك الشيء بعينه ممّا يمكن له من
جهة نوعه ما تحقق في فرد آخر من النوع، لا أن نوعه فقط ممّا يمكن أن يصير كذا.
فاذا قلنا: أن زيدا الأعمي مثلاً من شأن نوعه أن يكون بصيراً، معناه: أن زيدا
بخصوصه له إمكان البصر من جهة كونه انساناً؛ وليست الوحدة والكثرة من هذا
القبيل، فالواحد الشخصي مثلاً يستحيل أن يصير أشخاصاً، ولا يمكن له ذلك لا من
جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات، وكذا الأشخاص الكثيرة
لا يمكن أن تصير شخصاً واحداً بشيء من الامكانات، وكذلك الحال في سائر أقسام
الوحدة ومقابلاتها من الكثرات.

الوجه الثاني: أن في^٣ تقابل^٤ العدم والملكة لا بد أن يكون أحد المتقابلين وجودياً
والآخر عدم ملكة له، لاستحالة أن^٥ يكون شيئان كل منهما عدماً للآخر فاذا لا بد أن
يكون إما الوحدة وإما الكثرة أمراً معقولاً بنفسه ثابتاً بذاته وهو الملكة والآخر
الذي هو عدم أمر غير معقول بنفسه ولا ثابتاً بذاته^٦، إذ الأعدام لا تغفل ولا تعرف إلا
بالمملكات، لأنها أعدام مضافة ليست أعداماً مطلقة.

فقوم^٧ من القدماء الذين جعلوا تقابلها من العدم والملكة جعلوا الوحدة من

٢. ص: انه ليس الامر

٤. ق: أن يقابل

١. ص: شأن

٣. م: هي

٥. ق: - أن

٦. ق: ك: - وهو الملكة والآخر الذي هو عدم أمر غير معقول بنفسه ولا ثابتاً بذاته.

٧. بعض النسخ: و قوم

حيث الملكة والكثرة من خير العدم. و عندهم أن هذا التقابل أول المضادة بين الأشياء، و اطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين^١ البتة^٢. و أنهم رتبوا تحت الملكة الصورة و مقابلها العدمي هو المادة، و الخير و عدمه الشر، و الفرد و عدمه الزوج، و النهاية و عدمها اللانهاية، و اليقين و عدمها اليسار^٣، و النور و الساكن و المستقيم و المرتع و العلم و الذكر و أعدامها: الظلمة و المتحرك و المنحني و المستطيل و الجهل و الأنقى.

و أما الشيخ فجعل الوحدة أولى بأن تكون عدماً، و ذلك لأنه حد الوحدة بعدم الانقسام، و^٤ الكثرة بقبول التجزئة، و هذا الوجه ليس بشيء؛

أما أولاً؛ فلأنك قد عرفت أن لا حد للوحدة كما لا حد للوجود، بل هي غير مفتقرة الى تعريف، لأنها أعرف الأشياء بحسب المفهوم، و الذي ذكره من عدم الانقسام لازم من لوازمها و يجوز أن تكون للموجود^٥ الحقيقي لوازم سلبية.

و أما ثانياً؛ فلما سيظهر لك أن حقيقة الوحدة و الوجود واحدة بالذات، و انتها التغاير بينهما في المفهوم.

و أما ثالثاً؛ فلأن الشيخ قائل صريحاً بأن الاتصال الحقيقي الذي للجسم أمر وجودي، و هو ضرب من ضروب الوحدة العددية^٦، انتهى كلامه.

و فيه أبحاث:

أما أولاً؛ فلأن ما ذكره في تفسير كلام الشيخ و وجهه به لا ينطبق على كلامه أصلاً، و أنه لا يحتمل أن يكون وجهين، بل هو وجه واحد على ما فصلنا، و هو ظاهر.

و أما ثانياً؛ فلان قوله: «فإن المراد من كون الشيء ممكناً أن يكون كذا» الى

١. ق: الـه

١. ق: وجود بل

٢. ق: الوحدة

٣. ق: الباسم

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١١٦

٥. ل: للوجود

آخره، بما لا يبنى فساد، والشيخ بريء من أن [ب - ١٤٢] يقول به، وهو لا يدعي أن الواحد الشخصي ليس من شأنه بحسب نوعه أن يصير كثيراً، بل هو قائل به و توجيه كلامه ما ذكرنا، ولا حاجة فيه الى التزام هذا الأمر الشنيع.

و أمّا ثالثاً؛ فلأنّ الشيخ لم يجعل الوحدة أولى بأن يكون عدماً، بل ذكر أنته يشكل جعل كلّ من الوحدة و الكثرة عدماً للأخرى.

و أمّا رابعاً؛ فلأنّ ظاهر كلامه أنته متمرّض^١ على الشيخ بوجوه ثلاثة في قوله: «و هذا الوجه ليس بشيء أنا أولاً» الى آخره. و أنت خير بأن وجه^٢ الأوّل هو ما ذكره الشيخ نفسه بقوله: «و قد ذكرنا ما في هذا»؛ و أمّا الوجهان الآخران ففسادهما ظاهر لا يحتاج الى البيان، فافهم!

[١٢٩/٧] قوله؛ لأنّ ما كان من ذلك في الألفاظ

يعني؛ أنّ التناقض^٣ ما كان في القضايا فأمر خارج عن هذا الاعتبار، لأنّ كلامنا في نفس مفهوم الواحد و الكثير، و ما كان في المفهومات المفردة فهو من جنس تقابل العدم و الملكة، إذ ليس العدم و الملكة إلا السلب و الايجاب، إلا أنته اعتبر فيه الاستعداد و لم يعتبر في السلب و الايجاب.

ولما ظهر أنته ليس بينهما تقابل العدم و الملكة ظهر أنته ليس بينهما تقابل السلب و الايجاب أيضاً، إذ نفي تقابل العدم و الملكة بينهما، كما ظهر من دليله بناءً على عدم كون شيء منها عدماً للآخر لا على عدم الاستعداد. و هذا المعنى كما يبنى العدم و الملكة يبنى السلب و الايجاب أيضاً^٤.

و قد قيل في هذا المقام بعد ما قرّر الدليل على نفي كون المقابلة بينهما تقابل العدم

١. ص: متمرّض

٢. ص: وجه

٣. ق: التناقض

٤. ق: أيضاً

و الملكة: «فلم يميز أن يكون بينها تقابل الدم و الملكة، و لأيضاً تقابل التناقض^١، فإنّ ما كان من التناقض بين الألفاظ و مفوماتها اللغوية بأن يكون أحد المتقابلين سلباً صريحاً للآخر، كزيد و سلبه، و كزيد قائم و ليس زيد بقائم. فظاهر أنّ ذلك الاعتبار غير ما هيئنا، اذ ليس شيء من الوحدة و الكثرة مفهومه مفهوم السلب للآخر»^٢ انتهى. و هو كما ترى.

[٥/١٣٠] قوله: فبالعري أن يجزم أن لاتقابل بينهما

قد علمت ما في أدلة الشيخ على نفي التضادّ بينهما. فالظاهر أن يقال: انته لو اصطلح على^٣ أنّ الضدين هما الأمران الوجوديان على ما هو طريقة المتأخرين فيها ليستا بضدين، لكن على هذا لا ينحصر التقابل^٤ و التنافي^٥ بالذات في الأربعة المشهورة، بل يتحقق في الأمور الاعتبارية قسم آخر شبيه بالتضادّ، و ما نحن فيه من هذا القبيل. و ان لم يصطلح على ذلك فهذا ضدان و كيفما كان لوجه لنفي التنافي بينهما بالذات و حصر تنافيهما فيما هو بالعرض و باعتبار لحوق أمرافاهم!

[١٠/١٣١] قوله: و قد تعرض^٦ في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة. كأن تجعل^٧ الحركة الواحدة التي تقدّر بها الحركات حركة فرسخ أو ذراع مثلاً.

[١١/١٣١] قوله: ألا أنّ ذلك غير مستعمل و غير واقع موقع الفرض الأول. يعني: إنّ جعل^٨ الحركة الواحدة حركة مسافة ما و تقدير الحركات بها، لم

١. تعليل الهيات الشفاء / ١١٧

٢. ق: القابل

٣. في المصدر: يفرض

٤. كذا

٥. ق: الناقض

٦. ص: على

٧. ص: و الثاني

٨. ص: يحصل

يستعمله أحداً^١ ولم يقع [الف - ١٤٣] موقع الفرض الأول، أي فرض الحركة الواحدة حركة زمان ما، مثل حركة ساعة على ما بيته.

ووجه عدم وقوعه موقعه ظاهر، إذ الفرض من فرض الوحدة في الحركة تقدير^٢ الحركات و ضبطها، و ظاهر أن ضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في المسافة^٣ ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في الزمان.

و في بعض النسخ: «الفرض الأول» و الظاهر أنه تصحيف.

و قد قيل في شرح هذا المقام: «ثم أنه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ و جعلت مقياساً لسائر الحركات، كان شيئاً خارجاً عن مسلك^٤ الطبيعة و بعيداً عن الاستعمال و غير واقع موقع الفرض الأول، إذ الفرض الأول في وحدة الحركات وحدثها التي من قبل الزمان، لأن وجودها تدريجية، فكذا وحدثها و كثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لامن جهة المسافة»^٥ انتهى.

و لانفهم أنه كيف فهم^٦ كلام الشيخ و أنه بناء^٧ على أي نسخة «الفرض» أو «الفرض»؛ فافهم.

١. ص: حذف

٣. ص: بالمسافة

٥. تمليقه الهيات الشفاء / ١١٨

٧. م: بناء

٢. ص: لتقدير

٤. ص: سلك

٦. ص: يفهم

[الفصل السابع]

[في أن الكيفيات أعراض]

[٥/١٣٤] قوله: في مواضع آخر.
أي في الطبيعيات في فصل في تخصيص أصناف الإدراكات التي^١ لنا.

[١/١٣٥] قوله: فإن كانت هذه جواهر غير جسمانية.
أي غير ذي وضع و مقدار، سواء كان بالذات أو بالعرض. و على هذا لاشك في بطلان إمكان تركب الجسم منه، لكن الكلام حيثنذ في أن ما ذكره غير حاصر كما سنذكر.

و لو أريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع و مقدار بالذات، فيشكل^٢ حيثنذ الحكم^٣ بعدم إمكان تركب الجسم منها، لأن الهيولى عندهم بهذه الصفة مع قولهم بتركب الجسم منها.

[٤/١٣٥] قوله: فأول ذلك أن يكون لهذه الجواهر وضع

لا يبنى أنه [١]: لو أريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع و مقدار أصلاً، فهذا الحكم و الحكم الذي قبله في الشق الأول مما لا خفاء فيه، لكن يرد أنه يبقى شق آخر لم يبطله الشيخ، و هو أن يكون جواهر لها وضع بالمرض.

[٢]: و لو أريد بها ما ليس لها وضع بالذات فيرد على الشق الأول ما أوردنا آنفاً، و على هذا الشق أنه لم لا يجوز أن لا يؤلف منها الجسم، أي الجسم المطلق و يكون لها وضع بالمرض كالصورة النوعية؟ فهذا الوجه الأول ليس بوجه.

[٣]: و لو أريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليست بأجسام كما يدل عليه ترديده الأول فحينئذ لا يرد أظهر، إذ يجوز أن يكون ذات وضع بالذات أيضاً كالصورة الجسمانية^١. و سيجيء فيه مزيد القول عند ما سيجيء الشق الأول من الترديد الأول.

[٥/١٣٥] قوله: و ثانياً أنه لا يخلو أمّا

فيه نظراً إذ يجوز أن لاتصح مفارقتها و مع ذلك تكون جواهر كالصور النوعية، ألا أن يدعى البداهة في أننا نعلم أن ليس لها مدخل في تحقيق حقيقة الأجسام الخاصة، كما يدعون البداهة في مدخلية الصور النوعية في تحقق حقيقتها، لكن على هذا لا حاجة الى هذا التطويل و اثبات عدم امكان المفارقة ألا للتوضيح^٢.

[١٥/١٣٥] قوله: و ليس الأمر كذلك.

مع أن في الشق الأخير أي قيامه^٣ مجرداً الى أن [ب - ١٤٣] يحصل في جسم بعيد

١. ص: ٤ و أيضاً يرد على هذا الوجه أنه على تقدير صحته لا يتوقف إيرادها على عدم امكان تألف الجسم من

الأمور المذكورة بأي وجه حمل الجوهر الغير الجسمانية من الوجوه الثلاثة، و هو ظاهر.

٢. ق: فيما به

٣. ص: قوله و ثانياً ... للعرض.

يلزم خلاف الفرض أيضاً، إذا المفروض أنه لا يمكن مفارقتها^١ عن مطلق الجسم.

[١٥/١٣٥] قوله: وأما الكمون فقد فرغنا منه.

هذا وقع في البين.

[١٦/١٣٥] قوله: ^٢ يجب من ذلك أن يكون كل جسم

هذا لا يظهر تعلقه لا بمحدث الكون ولا بما سبقه.

[١٧/١٣٦] قوله: ثم هذا النوع من الانتقال لا تبطل عرضيته.

كانته بيان حال، والآ لا دخل له في الاستدلال، وهو ظاهر.

[١٨/١٣٧] قوله: فإن المتعين لا يقتضي أي شيء اتفق

فيه منع ظاهر، لم لا يجوز أن يكون أمر معين يلزمه أن يكون دائماً في موضوع أي موضوع كان، وكان سبب^٣ تعين الموضوع من خارج، كما أن الجسم المعين يلزمه أن يكون في مكان ما وسبب تعين المكان: الأمور الخارجة.

[١٩/١٣٧] قوله: فيقال يقتضي الذي تعلق به صحة وجوده أولاً

يعني الموضوع الذي استعد لوجوده. وحاصل الجواب: إن الموضوع إذا استعد مثلاً بوجود شيء فيوجد فيه هذا الشيء ويمتص ويشتخص بهذا الموضوع فتشخص^٤ ذلك الشيء^٥ عبارة عن كونه في هذا الموضوع. وبذلك ظهر أنه كيف

١. في المصدر: فانه

٢. في: بتشخص

٣. في: معارضها

٤. في: سبباً

٥. في: م، م، + هو

يصح أن يقتضي بالشخص واحد معيّنًا من الموضوعات الغير المتناهية هذا. ولا يفي أن الحكم بأن تشخص العرض هو مجرد كون الماهية في موضوع معين مما يشكل اثباته، كيف وقد يتحقق شخصان من ماهية واحدة في موضوع واحد بحسب اختلاف الزمان؟ فإذا كان لاختلاف الزمان مدخل في التشخص فلم لا يجوز أن يكون للفاعل وللأمر الخارجة الأخرى أيضاً مدخل فيه.^٢

و على هذا يجوز أن يجعل التشخص بالفاعل أو غيره من الأمور الخارجة^٣ و يلزمه أن يكون في موضوع ما و يكون تعين الموضوع بسبب الأمور الخارجة، و حينئذ يجوز العقل أن يكون شخص ينتقل من موضوع الى موضوع، لكن الانصاف أن^٤ الدعوي أظهر من هذه البيانات التي ذكرها الشيخ، إذ كان البديهة تحكم بأن العرض بل الحال مطلقاً يمنع^٥ انتقاله من محل الى محل، و الانتقال كأنه منحصر في الزوال و الحركة^٦، و الحركة محال على الحال، فتدبر!

[١٣٧/١٠] قوله: «إما غني عن الموضوع وإما مفتقر^٧ على موضوع واحد قد عرفت الحال فيه.

[١٣٩/١] قوله: «وإما أن جعل جاعل البياض شيئاً في نفسه ذا مقدار ... هذا هو التفسير لقوله: «فإن كانت هذه جواهر غير جسمانية»، ثم إن حمل الجواهر الغير الجسمانية على ما ليس بجسم - كما هو الظاهر من كلامه، - فهذا القسم هو أن تكون تلك الأمور أجساماً. و إن حمل على ما ليس بأمر ذات وضع^٨ و مقدار، فهذا

١. ق: - مجزء

٢. ق: فيه

٣. كذا و ما بهدما

٤. ص: - أن

٥. ص: يمتنع

٦. ق: - و الحركة و هكذا بعض النسخ.

٨. ق: طبع

٧. في المصدر: مفتقر

القسم هو الذي يكون له وضع و مقدار إما في الجملة: إن كان القسم الأول ما ليس بذى وضع و مقدار مطلقاً؛ وإما بالذات و^١ إن كان ما ليس بذى وضع و مقدار بالذات؟.

و لا بأس بتفصيل القول في الشقوق الثلاثة و ايضاح الحال في عرضية تلك الأمور.

أما على الأول فيرد على قول الشيخ: «فيكون له وجودان وجود أنه بياض» الى آخره، أنه لم لا يجوز أن يكون الجسم هو بعينه البياض^٢ و يكون مقداره مقدار الجسم (الف - ١٤٤) لا مقداراً آخر، فلا يلزم ما ألزمه الشيخ. و يمكن^٣ دفعه: بأننا نعلم بديهية أن الجسم الخاص بقي بعينه و يزول عنه البياض، لكن على هذا يبقى على الشيخ^٤ أن ما ذكره في ابطال الشق الأول بشقيه غير صحيح، إذ^٥ يجوز أن لا يكون أجساماً و تتألف منها الأجسام، بل جزء الجسم لا بد أن يكون كذلك.

قوله: «اذ ما لا يتجزى في أبعاد جسمانية، فليس بالممكن أن يؤلف منه جسم». نقول: [١]: ان أريد بما لا يتجزى في أبعاد جسمانية ما ليس بجسم، ففساده ظاهر. [٢]: و ان أريد به ما لا ينقسم أصلاً لا بالذات و لا بالعرض، أو بالذات فقط، ففيه: ان عدم كونها جسماً لا يستلزم ذلك، اذ يجوز^٦ أن لا يكون جسماً و يكون منقسماً في الجملة كالهوى، أو بالذات كالصورة. و يجوز أيضاً أن لا يكون أجساماً و لا يتألف منها الجسم المطلق و مع ذلك يكون جوهرأ كالصورة النوعية.

و أمّا على الثاني: فحيثنذ و إن كان الشق الأول بشقيه^٧ صحيح^٨ - اذ على

٢. ص: «فهذا القسم ... بالذات

٣. ص: ك: و يرد أيضاً

٤. ص: لا يجوز

٥. ص: شقيه

١. م: و

٢. ق: البياض

٣. ص: ك: دفعه باننا ... الشيخ

٤. ص: لا يجوز

٥. ص: صحيحاً

تقدير أن لا يكون لها وضع أصلاً لا يجوز تأليف^١ الجسم منها، ولا كونها مقارنة^٢ للجسم سارية فيها^٣، وهو ظاهر - لكن هذا الشق الأخير مما لا يستقيم، إذ يجوز أن يكون ذات^٤ مقدار بالعرض ويكون مقدارها مقدار الجسم كالهوى، و لا يلزم محذور.

و أما على الثالث: فما ذكره في الشق الأول منظور فيه، كما ظهر وجهه مما ذكرنا. وكذا ما ذكره في هذا الشق الأخير، إذ يجوز أن يكون البياض مثلاً هو نفس الصورة الجسمية ويكون مقداره بعينه^٥ هو مقدار الجسم من دون لزوم محذور. وتحقيق المقام أن يقال: إن البياض مثلاً [١]: إما نفس الجسم^٦؛ [٢]: أو نفس الصورة الجسمية؛ [٣]: أو الهوى؛ [٤]: أو يكون من قبيل الصور النوعية.

و الأول والثاني: باطلان بالهدية، إذ نشاهد أن الجسم الخاص والصورة الجسمية الخاصة باقيا بعينها مع زوال البياض. وأما الثالث: فعندهم أن الهوى لابد أن لا تكون أمراً متحصلاً حتى يصح أن يصير واحداً وكثيراً مع بقائه بعينه، والبياض أمر محصل^٧ لا يجري فيه هذا الأمر كالصورة الجسمية^٨.

و أما الرابع: فلا يمكن دفعه إلا بادعاء البداة في أنه لا دخل له في تحقق^٩ حقيقة الأجسام الخاصة لو أمكن، ولا ينفع اثبات عدم صحة انتقاله، لأن الصور

١. ص: تألف. ك: بتألف منها

٢. ق: مفارقة

٣. ق: لها

٤. ق: فوات

٥. ق: بعينه

٦. ص: - من دون لزوم ... الجسم

٧. ص: ك: محصل

٨. ص: تحقيق / ك: + و أيضاً الجسم عندهم لا يمكن أن يكون بدون الهوى فلو كان البياض مممولى لمحتل زواله لابد أن نهدم الجسم إلا إذا حدث هوى بدله والحادث عندهم مسبوق بالمادة لامادة حينئذ.

٩. ص: تحقيق

النوعية أيضاً كذلك. هذا باعتبار هذا الجسم المحسوس الذي نشاهده، و أمّا باعتبار جسم آخر فيمكن إبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى^١ بما ذكره الشيخ من مغايرة الحدّ و بدعوى البداهة.

و أمّا الرابع فلا يمكن دفعه، إذ غاية ما يمكن الادعاء في البداهة فيه هو أنّه لا دخل له في تحقّق حقيقة الجسم المخصوص الذي نشاهده، و أمّا أنّه لا دخل له في تحقّق حقيقة^٢ جسم آخر لطيف سارٍ في هذا الجسم فلا^٣؛ هكذا ينبغي أن نحقّق المقام.

(٣/١٣٩) قوله: فإذا كان في الاجسام ...

يعني: إنّ البياض إذا كان ذا مقدار في ذاته و يكون مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه بالعدد، فيكون جسماً البتّة، فحينئذ إن كان سارياً في الجسم الذي فيه فيلزم تداخل الجسمين، و إن لم يكن سارياً فيه - بل منحازاً عنه ملائقاً له - فحينئذ يكون جسم آخر ملائقاً لهذا الجسم و يكون البياض موجوداً في ذلك الجسم الآخر؛ إذ لا يمكن أن يكون البياض عين ذلك الجسم، لأنّ حدّ الجسم غير حدّ البياض؛ غاية الأمر أن يكون لازماً لهذا الجسم الآخر و لا يمكن مفارقتة عنه، و هذا لا ينافي عرضيته.

و لا يخفى أنّ كون البياض غير نفس الجسم و غير نفس الصورة [ب - ١٤٤] الجسمية ممّا لا خفاء فيه على ما ذكرناه؛ و إن أمكن المناقشة على ما ذكره الشيخ من مغايرة حدّيهما، بناءً على منع^٥ كون ما ذكره حدّاً للجسم.

فان قلت: على تقدير عدم كونه حدّاً أيضاً لا يمكن العينية، إذ كيف يجوز أن تكون

٢. م. : - الجسم المخصوص ... حفيظة

٤. م. : ك. : - على ما ذكرنا

١. م. : الأولى

٣. في م. : - هذا باعتبار هذا ... فلا

٥. م. : - منع

حقيقة الجسم متحدة مع البياض و الحلاوة مثلاً، مع^١ اختلاف حقيقتها بالضرورة؟ و جعل الجسم متحداً مع بعض هذه الأمور دون بعض ترجيح بلامرجع بالبدئية. قلت: يمكن أن يقال لعل الجسم ماهية جنسية يكون البياض و الحلاوة مثلاً أنواعها، فافهم!

[الفصل الثامن]

[في العلم وأنه عرض]

[٩/١٤٣] قوله: وقد علمت كل شيء بالفعل.
فيه منع، لكن لاخير اذ المدعى بديهي.

[٩/١٤٣] قوله: وليس فيه اثبات ما نذهب اليه.
الظاهر أن «نذهب» بالنون يعني انتها ذكرنا^١ بعض^٢ الحجج^٣ المحتج الذي يستدل
على عدم كون بعض العلوم عرضاً من باب المنع، وليس فيه اثبات ما هو مذهبنا من
أن كل علم عرض، فلا بد من اثباته، وقد تصدّي له بقوله: «فنقول» الى آخره.
وقد قيل: ان في اكثر النسخ «يذهب» بالهاء المتنناة من تحت.
و أنت خبير بأن أمر النقطة ليس بمضبوط في أمثال هذه الكتب، فلا عبرة بها. و
على هذا أيضاً يمكن أن يقرأ مجهولاً و يؤول معناه الى ما ذكرنا. و أما قراءته معلوماً و
جعل الضمير المستتر فيه راجعاً الى المحتج فليس بمستقيم.
فإن قلت: ما زاد^٤ الشيخ في هذا الاثبات على ما ذكره في النقض؟

٢. ص: نقض، ك: محض

٤. ق: بازاء / ص: مراد

١. ق: ذكرها

٣. ق: لحجة و هكذا في أكثر النسخ

قلت: ما ذكره في النقض ليس إلا أن الأمر الخارجي لا يمكن أن يحصل بذاته في العقل، بل تحصل ماهيته ومعناه، وبهذا نقض^١ حجته؛ لكن هذا^٢ لا يكفي في كون العلم عرضاً، إذ يجوز أن يكون العلم نفس الأمر الخارجي لأن يحصل في العقل بذاته، بل بأن يكون باعتبار وجوده الخارجي معلوماً إذا لم يكن في مادة قيتين في هذا الاثبات أن الشيء باعتبار الأمر الخارجي لا يجوز أن يكون معلوماً، بل لابد أن يكون معلوماً باعتبار وجوده في الذهن، وقد بين سابقاً أن الشيء لا يجوز أن يوجد في الذهن الآباهية ومعناه لاذاته، وأن الماهية والمعنى إذا كان في الذهن فهو عرض وإن كان ماهية الجوهر ومعناه جوهرأ أيضاً من دون لزوم محذور. كما حققه؛ فبهذا^٣ ثبت أن العلم مطلقاً عرض.

وقد أوضح في هذا الاثبات حال التعليمات^٤ أيضاً بأنها^٥ لا يجوز أن تكون مفارقة - كما ذهب إليه بعض^٦ - فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن بلاشبهة، إذ ليس وجودها في الخارج مجرداً عن المادة حتى تعرض فيها^٧ شبهة، ولو سلم أنها يجوز أن تكون مفارقة فقد علمت أن الوجود الخارجي لا يكفي في العلم، بل لابد من الوجود الذهني، وقد عرفت الحال فيه.

[٣/١٤٤] قوله: ولأنها آثار.

تمليل لقوله: «فهي^٨ أعراض» متقدم عليه.

٢. ص: - هذا

٤. ق: مطلق

٦. ص: بأنه

٨. ق: لها

١. ق: بعض

٣. ص: وهذا ك: بهذا

٥. بعض النسخ: التعليمات

٧. ص: - بعض

٩. ص: فهو

[٥/١٤٤] قوله: فيكون^١ ما لا موضوع له.

أي حتى^٢ يكون ما لا موضوع له، والمعنى: أنَّ أمثال التعليمات وصورها لا يجوز أن تكون قائمة بنفسها، لا في^٣ مادة بدنية أو نفسانية، إذ يلزم حيثئذ أن تتكرر أفراد نوع بدون الموضوع والمادة؛ وقد بينَّ أن تكثر أفراد النوع بسبب تكثر المادة.^٤

١. من : + مقدم

٢. م : حين

٣. من : - لا

٤. ق : لأن

هـ هذه التعليقة تأخرت في كل النسخ عن التعليقة الآتية.

[الفصل التاسع]

[في الكيفيات التي في الكميات واثباتها]

[٧/١٤٥] قوله: أمّا التي^١ في العدد

لا يخفى أنّ هذه الأمور لم يعلم وجودها في الخارج، بل المعلوم أنّها من الأمور الواقعة في نفس الأمر وليست^٢ بالاختراعات الصرفة. فراد الشيخ بوجودها [٦]: إن كان مجرد ذلك فهو صحيح، لكن على هذا لا يلزم كونها أعراضاً، إذ العرض هو الممكن الوجود في الخارج، وكان [الف - ١٤٥] الشيخ لم يقل بهذا الاصطلاح، وانّما هو من المتأخّرين، بل يجعل الأمور الاعتبارية أيضاً من الأعراض كما يظهر من تتبع كلماته، [٢]: وإن كان مراده الوجود الخارجي فاثباته مشكل.

فان قلت: إذا كان المراد بوجود هذه الأمور وجودها في نفس الأمر، فهل يحتاج الى اثبات^٣ وجود الدائرة والأشكال الهندسية المبتنية عليها أم^٤ وجودها بهذا المعنى بديهي على نحو وجود الفردية والزوجية ونحوهما من الكيفيات المختصة بالكمّ المنفصل، وانّما يحتاج الى الاثبات وجودها الخارجي.

١. ق: الشيء.

٢. ص: - على

٣. ق: + الى

٤. ق: ص: لزوم

٥. ص: - في نفس الامر ... وجودها

قلت: وجودها بهذا المعنى أيضاً محتاج الى الانبات، و ليس من باب وجود^١ الزوجية و الفردية، اذ^٢ لعل انتزاع الوهم الاستدارة من السطح يكون من باب الاختراع، لا أن يكون في الواقع كذلك، بل يكون فيه مضرساً،

[٤/١٤٦] قوله: و دائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة.

ظاهرة: ان المراد الضلع الثاني من ضلعي القائمة، و هو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذي على سطح الدائرة التي هي قاعدة المخروط، و لا يحصل المخروط من دورانه، بل انتها يحصل من دوران الضلع الذي هو وتر القائمة، فلا بد من حمله^٣ على هذا الضلع، لكنّه بعيد جداً.

[١٧/١٤٦] قوله: مطابقة مماسة او موازاة.

على تقدير الموازاة يحتاج أيضاً الى ملأ الفرج و سدّ الخلل، كما لا يخفى.

[٩/١٤٨] قوله: فاذا صحت الذاتية صحت الأشكال الهندسية.

اعلم أن في أمر الأشكال و كونها من مقولة الكيف اشكالاً، و قد ذهب بعض الى أنها من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيفوريوس هذا الكتاب في الفصل الأول من المقالة السادسة من الفن الأول^٤ من الجملة الاولى من المنطق: «و قد غلط من ظن أن الشكل يصدق حمل معني الوضع عليه بوجه من الوجوه، و أنها عرض له من جهله باشتراك الاسم في الوضع. و ذلك لأن الوضع قد يقال على وجوه: فيقال: وضع لحصول الشيء، في موضعه، و هذا المعنى من الوضع هو نفس مقولة

١. ق: الوجود

٢. ص: اذ

٣. ص: عن جملة

٤. ص: ك: الثاني

الآين.

و يقال: وضع لحصول الشيء مجاوراً للشيء من جهة مخصوصة، كما يوضع خطٌ من ميمين خطاً، وهذا النوع نوع من المضاف ومقول ماهيته بالقياس الى غيره؛ فإنَّ وضع الشيء عند مجاوره مقول بالقياس الى وضع مجاوره عنده، بل هذا الوضع هو المجاورة ومن يشكل عليه أنَّ المجاورة من باب المضاف.

و يقال: وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعني الثاني لأجزائها، وبالجمله لوجود^١ اضافة [ب - ١٤٥] ما في أجزائها التي توجد بالفعل أو بالتوهم، حتَّى تكون الأجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة، أو كان الجسم بحيث يمكن أن تتوهم فيه أجزاء^٢ وذوات اضافة ما معلومة، حصل للكلِّ بسبب ذلك هيئة هي الوضع، وهذا هو المقولة^٣، وهو صفة لجمله الجالس للشيء من أجزائه، لكن انشأ تكون هذه الصفة للجالس اذا كان لأجزائه بعضها الى بعض اضافة أو امكان اضافة ولا كلَّ اضافة، بل اضافة^٤ هيئة المجاورة، ولا كلَّ اضافة هيئة المجاورة^٥، بل أن تكون لها نسبة مع ذلك الى جهات تكتنفها أو أجزاء أمكنة أو أجزاء أمور محوية فيها.

و بالجمله أن يقرن بالاعتبار الذي فيما بينها اعتبار لها فيما بينها وبين أمور مباينة^٦ لها بأنَّ الهيئة التي للأعضاء المجانس^٧ بعضها عند بعض، اذا ثبت و قلب^٨ الجالس و الهيئة ثابتة بالقياس المعتبر للأجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالساً اذا زالت^٩ النسبة بينها وبين الأمور الخارجة عن جوهرها، وان بقيت الداخلة على نسبتها. ولذلك ما

١. ق. ك. بوجود

٢. م. - و

٣. في المصدر: فان الجلوس هو

٤. ق. - و: بل اضافة

٥. ق. - و: لا كل ... المجاورة

٦. ك. مباينة

٧. كذا و في المصدر لأعضاء الجالس

٨. ص: قلبت في المصدر: اذا ثبت و قام الجالس

٩. ق. زال

يقال: انته قد انتقل وضعه.

و الذي يقول: انّ الشكل من الوضع، لأنّ الشكل يتعلّق بمحدود بينهما تجاوز خاصّ لوضع بعضها عند بعض فلقد يغلط من وجوه، من ذلك أنّه أخذ المحدود مكان الأجزاء. و انتها الاعتبار في الوضع بالأجزاء، و في الشكل بالمحدود.

و غلط اذ حسب أنّ هذا الوضع من المقولة الخاصة و لم يعرف أنّ هذا من المضاف، و انتها الوضع الذي هو المقولة فهو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج مبين، لاوضع أجزاء الشيء في نفسه.

و غلط أيضاً اذ ظنّ أنّ الشيء اذا كان متعلّقاً بمقولة^١ فهو من تلك المقولة، فإنّ الشكل و إن كان لا يحصل إلا باضافة من المحدود أو وضع أيضاً، فليس يجب أن يكون الشكل وصفاً، فإنّ المربع أيضاً لا يحصل إلا بعدد في المحدود و ليس يجب أن يكون المربع عدداً، ألا ترى أنّه لا يقال أنّ المربع هو عدد المحدود^٢، و لا أنّ المربع هو وضع حدّ عند حدّ، فاذا ليس يقال احذ ذنبك علته^٣ فلا يكون هو داخلاً في مقولة^٤، بل يقال أنّ المربع حاصل من وضع كذا و من حدّ كذا^٥، انتهى كلامه.

و لا يخفى أنّ الشيخ مع هذا التطويل ما أتى بشيء يشفي العليل و يروي القليل^٦ لأنّ حاصل ما ذكره أنّ الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود^٧، أي اضافتها بالمجاورة و المقولة التي هي الوضع هي هيئة حاصلة من وضع الأجزاء، أي اضافتها بالمجاورة مع وصفها بهذا المعنى بالنسبة الى الأمور^٨ الخارجة أيضاً. و أنت خير بأنّ هذا لا يدفع الاشكال اذا يشكل^٩ الأمر حينئذ بأنّ الهيئة

١. في: بقوله

٢. في المصدر: للمحدود

٣. في المصدر: عليه

٤. في المصدر: مقولته

٥. الشفاء، المغزولات / ٢١٠-٢١٢

٦. م: القليل و يروي العليل

٧. في: الاجزاء

٨. ص: - الامور

٩. ص: أو

١٠. ص: - أو بشكل

الحاصلة من وضع الحدود لم يكن من مقولة الكيف، والهيئة الحاصلة من وضع الأجزاء بعضها الى بعض و الى الأمور الخارجة من مقولة أخرى مبائة لها يستمى بمقولة الوضع، و هل هو ألا تحكّم صرف و جزاف محض تشهد البديهة بطلانه؟ و عليك بالتأمل التام لعلّه انكشف عليك ما هو حقيقة المقام.

[١٥١/١٠] قوله: وان لم يزل عنه فوجود الدائرة [الف - ١٤٦] أصح.

ظاهره أنه على تقدير عدم الزوال وجود الدائرة أصح منه على تقدير الزوال الى فوق، و حينئذ وجه الاصحية غير ظاهر؛ إلا أن يكون المراد أنه أصح على تقدير مطلق الزوال، اذ حينئذ يمكن أن يكون على سبيل الانجرار على السطح و لو توهماً؛ فافهم!

[١٥١/١٢] قوله: ثبت جواز دور أحد ضلعي القائمة على الزاوية.

قد أشرنا فيما سبق^١ أن هذا ليس بمستقيم، بل الدائرة لا بد أن تكون وتر الزاوية. و هذه العبارة لا يحتمل التوجيه الذي ذكرنا في سابقها.

[الفصل العاشر]

[في المضاف]

[٥/١٥٢] قوله: وأما أنه إذا فُرض للاضافة وجود كان عرضاً.

هذه العبارة تدلّ على أنّ مراده من الوجود الذي يدّعي في هذه الأعراض هو الوجود الخارجي لا مطلق الوجود^١ في نفس الأمر. وعلى هذا، الأمر فيما ذكره فيما سبق مشكل جداً كما أشرنا إليه فيما مرّ، وكذا في الاضافة كما سيشير إليه.

[١٢/١٥٢] قوله: ومنه ما هو غير محقق إلا أنه مبني على محقق كالكثير الأضعاف والكلّ والجزء.

لأنّ الكثرة^٢ وإن لم تكن محققة - اذ لا حدّ لها - لكنّها بناءة على الضعف وهو محقق. والجزء أيضاً وإن لم يكن له حدّ معلوم لكنّ الجزء باصطلاحهم ما يكون عادةً، فينأوّه على أمر محقق هو العادية.

[٧/١٥٤] قوله: والذي بقي لنا هيهنا من أمر المضاف ...
لما كان هذا البحث متعلقاً بماهية المضاف قدّمه على البحث عن وجوده.

[١٦/١٥٤] قوله: وأما حالة موضوعة للأبوة والبنوة.
الظاهر أن يقال: وأما حالة حاصلة في الأب والابن كليهما، اذ موضوعية
الحالة للأبوة والبنوة مما لا يحصل لها في المقام.

[١٥/١٥٥] قوله: حتى يحتاج أن تعتذر من ذلك في جعلك العرض اسماً
مشككاً.

الذي يذهب الى أن الاضافة عرض قائم بمحلين يقول^٢: ان العرض^٣ مقول
بالتشكيك على أفرادهِ، لأنته المحتاج الى الموضوع، لما كان محتاجاً الى موضوعين كان
احتياجه الى الموضوع أكثر وأشد فكان أولى باسم العرض.
و اطلاق الاعتذار^٤ على هذا لأجل قيام العرض بمحلين مما لا وجه له، وكانت
لم يرد بالاعتذار هذا، بل أراد أنه لا يحتاج الى الاعتذار في جعل العرض قائماً بمحلين
و جعله اسماً مشككاً، فافهم.

[١/١٥٦] قوله: هل الاضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر ما^٥
يتصور في العقل.

ظاهرة: ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج و عدم وجودها؛
لا وجودها في الأشياء للخارج.

١. ق: يقال

٢. م: يقولان

٣. ص: - اسماً ... العرض

٤. ق: - الاعتذار

٥. ص: - ما

٦. كذا. في المصدر: ألما

[٢/١٥٦] قوله: و^١ يكون ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عقل^٢
هذا بظاهره يدل على خلاف ما سبقه، وأن الكلام في وجود الإضافات
للأشياء^٣ في الخارج أو في العقل.

[٦/١٥٦] قوله: فقوم ذهبوا إلى أن حقيقة الإضافات ...
هذا موافق للعبارة الثانية.

[٧/١٥٦] قوله: و قوم قالوا بل الإضافة شيء موجود في الأعيان.
هذا موافق للعبارة الأولى. وبالجمل في الكلام تشويش. وتفصيل المقام أن
يقال: إن كان الخلاف في وجودها في نفسها في الخارج وعدمه كما هو الظاهر من كلام
الشيخ في أول الفصل حيث قال: هل للمضاف وجود حتى يكون عرضاً، إذ الوجود
الرابطي مما لا معنى له [ب - ١٤٦] هيئنا. فالاستدلال الذي يذكره الشيخ على وجودها
- من ثنا نعلم أن هذا في الوجود إلى آخره - ليس بهتام، إذ ما نعلم أن هذا متصف في
الوجود الخارجي بأنه أبو ذلك، لا أنته^٤ يتصف به في الذهن، لأن أبوته موجودة في
الخارج، والفرق بينها ظاهر.

ولو قيل: إن ثبوت الشيء للشيء في ظرف مستلزم لثبوت الثابت في ذلك
الظرف، فهو ممنوع حتى يقام عليه دليل.

نعم إنهما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وإن كان الخلاف في
وجودها الرابطي في الخارج، فهذا الاستدلال تمام، لكن الظاهر أن النزاع في الأول،
وهؤلاء إما أنهم خلطوا بين المعنيين ولم يفرقوا بينهما أو يكون بناء

٢. في المصدر: عقلت

٤. ص: أو

١. م: هو

٣. في: الأشياء.

٥. ك: وهذا

كلامهم على المقدمة التي ذكرنا.

[٧/١٥٦] قوله: واحتجوا وقالوا: نحن نعلم

قد عرفت ما فيه و بما عرفت ظهر حال ما قيل^١: «هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية، وهذه حجة قوية لا يرده عليها شيء»^٢، انتهى.

[١٣/١٥٦] قوله: وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة للأشياء^٣.

ظاهرة: ان مرادهم نفي وجودها في نفسها، اذ على هذا يلزم التسلسل. و قولهم: «موجودة للأشياء» ان كان من عبارتهم يراد به أنها موجودة في الخارج كائنة للأشياء على تقدير كون النزاع في الأمر الثاني يمكن أن يكون المراد أنها لا يشبث للأشياء في الخارج، و ألا لكانت موجودة في الخارج بناء على المقدمة المذكورة، و يلزم التسلسل. و حينئذ كان استدلالهم كمدعاهم غير صحيح، و الصحيح [ما] يدعي الخصم و استدلاله كما أشرنا اليه.

[١٦/١٥٦] قوله: فهي مضافة.

أي الأبوّة مضافة، أي المضاف المشهوري، لأنه تعرض لها الاضافة الحقيقية التي هي المعارضة، فهي مضاف مشهوري، أي أنها عارضة، كما أن زيدا مضاف مشهوري باعتبار أنه أب و تعرضه الأبوّة التي هي مضاف حقيقي. و حاصل استدلالهم: ان الاضافة - أي الحقيقية - لو كانت موجودة في الخارج

لزم التسلسل، لأنَّ الأبوة إذا كانت موجودة في الخارج فلاشكَّ أنَّها تكون عرضاً قائماً بالأب، إذ لا يمكن أن تكون موجودة قائمة بنفسها. و هو ظاهر. و إذا كانت عرضاً قائماً بالأب كانت عارضة له، و العارضة أيضاً إضافة حقيقية، فتكون هي أيضاً موجودة في الخارج و كانت عارضة للأبوة، و هكذا ننقل الكلام في عروض العارضة و عروض عروضها الى غير النهاية. و هذا استدلال متين^١ لاتعتريه شبهة، و ما ذكره الشيخ في جوابه سنتكلم عليه.

و على هذا فالصواب في أمر الإضافات الحقيقية أنَّها ليست بموجودة في الخارج بناءً على هذا الدليل، لكن الأشياء متصفة^٢ بها في الخارج بناءً على الدليل السابق لاجتماعها، بل ببعضها إذ بعض الإضافات يمكن أن يكون الاتصاف به في خصوص الذهن، و هذا^٣ الدليل لا يدلُّ^٤ على أن الاتصاف بجميعها في الخارج، كما لا ينبغي.

و قد قيل في هذا المقام: «لما كانت الإضافة من الأشياء الضعيفة الوجود، الخفية الذات، كالهوى و العدد و الزمان المتصل و الحركة التي بمعنى القطع، و إذا اشتدَّ ضعف^٥ الوجود [الف - ١٤٧] و خفاؤه في شيء يكاد أن يلحقه بالعدم، أنكر أكثر الناس وجود الإضافات في الخارج، فعمل الحكيم أن يهتم بالبحث عن وجودها و الخوض في تحقيق أنَّ الإضافة هل هي في نفسها من الأمور الموجودة في الأعيان أو من الأمور المتصورة التي ظرف تحققها و صدقها انتبا هو الذهن فقط؟ ككثير من الصفات و الأحوال التي لاتعرض الأشياء الأبد أن تصير معقولة في الذهن، و^٦ تكون القضايا المقصودة بها ذهنيات طبيعيات، ليست بخارجيات محصورة كانت أو مهملة أو شخصية، فهي^٧ كالكلية و الذاتية و المرضية و الجنسية و الفصلية و النوعية

١. ق. : متين و هكذا بعض النسخ.

٢. ص. : ينصفه

٣. ق. : م. : لا يدلُّ

٣. ص. : ك. : فهذا

٤. ق. : أو

٥. ق. : عين

٦. ق. : وهي

و المحمولية و الموضوعية، و ما يجري هذا الجري من كون المعقول قضية أو نقيض قضية أو عكسها أو كونه صغرى أو كبرى أو قياساً أو برهاناً أو خطابة أو مغالطة أو جدلاً أو غيرها، فإنّ الموجود في الخارج لا يتصف بشيء منها، فالإنسان في الخارج لا يوصف بكونه كلياً أو ذاتياً أو نوعاً، و لا الحيوان بكونه جنساً، و لا الماشي بكونه عرضاً عامّاً أو خاصّاً.

فقوم ذهبوا الى أنّ وجود الإضافات انتها تحدث في الذهن عند تعقّل الأشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي تقال لها المعقولات الثانية كالكليّة و النوعية و أشباهها.

و منهم من فرقوا بينهما^٢ و بين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان^٣ من الكليّة و نظائرها، بأنّ عروض تلك المعقولات انتها هو في الذهن بشرط كون المعروضات و الموضوعات معقولة حاصلة في الذهن، حتّى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعات^٤، فإنّ الانسانية ما لم تحصل في الذهن و لم تكن معقولة لم توصف بأنتها كليّة أو نوع. وكذا شرط كون الحيوان جنساً أن يكون موجوداً بوجود عقلي و هذا بخلاف الفوقية للسماء، فإنّها و إن كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي، بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال تنتزع منها الفوقية، فالتقضايا المقصودة بها كقولنا السماء فوق الأرض ليست ذهنيات محضة، بل حقيقيات.

و من المتأخّرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده، زعماً منه أنّ كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجوداً في الخارج^٥ بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول و لم يتفطّن بأنّ ذلك مستلزم لوجود

٢. ص : بينهما

١. ص : و

٤. م : موضوعاتها

٣. ق : البرهان

٥. ص : + و كونه

ذلك المحمول، فإن كون السماء مثلاً في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجوداً زائداً على وجود ماهية السماء في نفسها^١ إذ يمكن فرض وجودها لاعلى هذه الصفة، فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية، إذ لا نعني بوجود الشيء خارجاً إلا صدق حدّه و مفهومه على شيء في الخارج، كما سيصرّح به الشيخ.

وقوم ذهبوا الى أنّ الاضافة من الموجودات الخارجية. ولكلّ من الطائفتين حجج و [ب - ١٤٧] و دلائل^٢، انتهى كلامه.

ولا يخفى أنّ الفرق الذي ذكره من الفريق الثاني لا يفهم له محصل، إلا أن يرجع الى ما نقله عن^٣ بعض المتأخرين. ثم ما أورده على ذلك البعض غير وارد، إذ مراد ذلك البعض أنّ السماء في الخارج متصف بالفوقية بمعنى أنّ العقل يستزج من السماء الخارجية^٤ الفوقية انتزاعاً صحيحاً مطابقاً لبديهية الحس، ومعنى اتصافها به ليس إلا كونها بحيث يصح انتزاعه منها لا أنّ كونها بهذه الهيئة معنى آخر غير الفوقية، بل المراد أنّ الاتصاف بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج، و ثبوتها لها في الخارج انتهى يعلم بانتزاع العقل من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجودها في الخارج الفوقية انتزاعاً صحيحاً مطابقاً بشهادة البديهية أو البرهان، ولا يلزم من ثبوتها لها في الخارج ثبوتها في نفسها في الخارج؛ إذ ثبوت الشيء بشيء في ظرف لا يستلزم ثبوت الثابت في ذلك الظرف كما أشرنا اليه.

وعلى هذا لا يتجّه ما أورده أصلاً، لأنّ قوله: فإنّ «كون السماء مثلاً في الخارج» الى آخره:

[١]: ان أراد به أنّ ثبوت الفوقية للسماء في الخارج وجود زائد على وجود السماء، فتكون الفوقية موجودة؛ ففيه: انّ هذا الثبوت ثبوت راسطي للفوقية، و الثبوت

الرابطي اذا كان في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسه يعني ينتزع العقل الثابت من الأمر الموجود في الخارج لايلزم أن يكون الثبوت في نفسه أيضاً في الخارج. [٢]: وان أراد به أن هذا الكون -أي الثبوت الرابطي- أو الصفة التي هو الفوقية أمر وراء السماء. فهو كذلك؛ اذ ظاهر أن كلاً منها معنى غير معنى السماء، لكن هذا لا يستلزم أن تكون الصفة موجودة في الخارج. و ما ذكره من أنه «لانفي بوجود الشيء خارجاً لأصدق حدّه و مفهومه على شيء في الخارج» فهو صحيح، لكن ما نحن فيه ليس كذلك؛ اذ لم^١ يلزم مما ذكره أنه يصدق في الخارج حدّ الفوقية على شيء. نعم أمّا نسلم أن السماء الموجودة في الخارج^٢ تثبت لها الفوقية و أنتى هذا من ذلك؟ و الفرق بينهما ما بين الأرض الى السماء؛ فتدبر!

[١٨/١٥٦] قوله: وأن تكون أيضاً....

ان كان هذا الدليل دليلاً على نفي وجودها في نفسها في الخارج، فحاصله: أن الاضافة اذا كانت موجودة في الخارج فلا بد أن يكون طرفاها موجودين في الخارج^٣ معاً، و ليس كذلك؛ لأننا متقدّمون بالقياس الى القرون الآتية، و لسنا موجودين معاً و عالمون بالقيامة مع عدم وجودها معنا.

و إن كان دليلاً على نفي الاتصاف بها في الخارج فحاصله: أن الاتصاف بها لو كان في الخارج وجب أن يكون الطرفان في الخارج معاً، و ليس كذلك. و بأي وجه كان لاصحة له؛ اذ القدر المسلّم أن المتضائفين لا بد أن يكون تصوّرهما معاً في الذهن بمعنى أننا اذا تصوّرنا الأبوة كان تصوّر البنوة أيضاً معه. و لانسلم أنها لا بد أن يكون وجودها أو وجود موصوفيهما في الخارج معاً

[الف - ١٤٨] سواء قلنا بأنهما موجودان في الخارج بأنفسهما أو^١ الاتصاف بهما في الخارج، أو لا. نعم خصوصيات بعض المواد يقتضي وجود موصوفيهما في الخارج معاً، كالملعية الخارجية، وإن كان بعض المواد مقتضياً لعدم وجودهما في الخارج معاً كالنقدّم والتأخّر في الخارج، ولا حرج في ذلك. ولا دليل على بطلانه، ولا ضرورة تحكم به وجودهما في الخارج، أو الاتصاف بهما في الخارج لا يستلزم أصلاً أن يكون موصوفيهما في الخارج معاً، ولا يستلزم أيضاً وجودهما في الخارج أن يكون وجودهما معاً حتّى يكون موصوفاهما أيضاً معاً. وبالجمله هذا الحكم لا بدّ له من بيان.

[٦/١٥٧] قوله: لكن في الأعيان أشياء كثيرة

[١]: إن^٢ أراد أن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة - أي تكون ماهيتها بمقولة بالقياس الى غيرها بالذات أي تكون مضافة حقيقية كالأبوة مثلاً - فهو غير مسلم، بل هو أوّل النزاع وعين الدعوي.

[٢]: و إن أراد أنه توجد في الأعيان أشياء كثيرة تعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها باعتبار عروض الاضافة - كزيد مثلاً، فأنه باعتبار أنه أب تعقل ماهيته بالقياس الى غيره - فهو مسلم، لكن لانزاع فيه.

والحاصل: أن النزاع في وجود المضاف الحقيقي لا المضاف المشهور، أي ذاته. و ما ذكره الشيخ انتها يتم في الثاني دون الأوّل، وهو ظاهر.

ولو كان مراده أن مفهوم الأب موجود باعتبار وجود فردة فهو أيضاً خارج عن محل النزاع.

و لو حمل كلامه على أنَّ في الأعيان أشياء كثيرة بحيث تتصف بمثل هذه الصفة - أي الصفة التي تعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها، أي المضاف الحقيقي كالأبوة و البنوة و غيرها - و اتصاف الشيء بصفة في الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج، فمع بعده عن العبارة جداً ليس بهام أيضاً، لما عرفت من ممنوعية هذه المقدمة الأخيرة.

[٦/١٥٧] قوله: فان كان للمضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرّد

هذا شروع منه^١ في حلّ الدليل الأول لِنافي وجود^٢ الاضافات في الخارج، و حاصله بطوله: انّ المضاف الحقيقي هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها لذاتها^٣ لا بسبب أمر آخر، و هذا المضاف اذا عرض ماهية أخرى لا تكون بذاتها معقولة بالقياس الى غيرها [حقاً]^٤ تصير تلك الماهية أيضاً معقولة بالقياس الى غيرها، لكن لا بالذات، بل بواسطة عروض هذا المضاف^٥ الحقيقي، و هي مضاف غير حقيقي. فالأول: مثل الأبوة، و الثاني: مثل زيد المعروض لها.

و على هذا نقول: انّ لزوم التسلسل الذي ذكره المستدلّ ممنوع، اذ نقول: انّ زيداً و إن كان مضافاً بسبب الأبوة لكنّ الأبوة ليست مضافة بسبب أمر آخر، حقاً ننقل الكلام اليه و يتسلسل، بل هي مضافة بذاتها على ما علمت، فتنتهي السلسلة. نعم الأبوة أيضاً يمكن أن يعرض له معنى هو من قبيل المضاف الحقيقي كالعروض مثلاً، لكن هو أيضاً مضاف بذاته و لا حاجة له [ب - ١٤٨] الى أمر آخر به يصير مضافاً حقاً يلزم التسلسل. و هكذا الحال فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض هذا و أنت خبير بأنّ هذا الذي ذكره الشيخ لا يتفع في المقام أصلاً، لأنّ مراد المستدلّ

٢. ك: وجوب

٤. ق: - الى غيرها

١. ص: - منه

٣. ك: بذاتها

٥. ق: المكان

لبس أن كل مضاف مضاف لأمر آخر، فلو كانت الإضافات موجودة لزم التسلسل، حتى يقال في جوابه: أن بعض الإضافات مضافة لذاته، فلا يلزم التسلسل؛ بل مراده: على ما شرحنا مفصلاً: أن الإضافة لو كانت موجودة كانت عرضاً البتة على ما اعترف به الشيخ أيضاً، فكان عارضاً لموصفها، والعروض أيضاً إضافة حقيقية، وعلى تقدير وجوده يكون عارضاً أيضاً، فيلزم وجود عروض آخر وهكذا. وظاهر أن ما ذكره الشيخ لا يدفعه أصلاً، فظهر أن الشيخ خلط بين الطريقتين.

فإن قلت: أن الشيخ لم يخلط بين الطريقتين، لكن أجاب عنها جميعاً، إذ يمكن أن يقام الدليل من هذين الوجهين سواء كان الدليل الذي نقله محتملاً لهما أو لأحدهما، فالشيخ يعرض أولاً للوجه الأول وأجاب بأنه لا يلزم التسلسل من هذا الوجه، لأن بعض الإضافات مضاف لذاته لا بإضافة أخرى، نعم قد يعرضه بعض الإضافات وحاله أيضاً كحاله. ثم تعرض آخر للوجه الثاني في ذيل كلامه بأن بعض الإضافات إنما يخترعه العقل، وليس اضطرار إلى وجوده؛ فاندفع الثاني أيضاً، إذ عند نقل الكلام في عروض الأبوة مثلاً أو في عروض عروضها نقول أنها من الإضافات المخترعة، ولا اضطرار في وجودها حتى يلزم التسلسل.

قلت: هذا مع بعده فيه أنه تحكم محض، و فرق بين شيئين من دون فارق، لأن ما ذكره الشيخ من الدليل من عند نفسه من أن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة، والدليل الآخر الذي نقله أيضاً من القائلين بوجود الإضافات كما يجريان في مثل الأبوة والبزوة ونحوهما و يشبتان وجودها، كذلك يجريان في مثل عروضها وعروض عروضها من دون تفرقة أصلاً، فيلزم وجودها أيضاً. وما يقال: أن عروض العروض نفس العروض فليس بوجود آخر، فأمر لا يستحق أن يهني إليه من له أدنى تمييز.

فان قلت: اذا قطع النظر عن هذين الدليلين و سلم عدم تماميتها^١، فهل يمكن لأحد أن يقول بوجود بعض الاضافات دون بعضها حتى لا يلزم تسلسل؟ قلت: هذا القول مشكل جداً، أمّا أولاً؛ فلأنه يمكن أن يدعي الوجدان في أنه لافرق بين الاضافات في الوجود الخارجي، و التفرقة تحكّم.

و أمّا ثانياً؛ فلأنه لا يبعد أن يدعى أن كلّ أمر من شأنه الوجود الخارجي سواء كان نوعاً أو جنساً لا يمكن الاتصاف به على نحو الاتصاف الخارجي بدون وجوده في الخارج؛ فعلى هذا لو كان بعض الاضافات موجوداً لزم أن يكون سائرها الذي تتصف به الأشياء في الخارج أيضاً موجوداً.

[٢/١٥٨] قوله: فان نفس هذا الكون.

أي الكون محمولاً.

[٤/١٥٨] قوله: أي هو بحيث اذا عقل^٢....

فسر قوله^٣: «أن يقال» بهذا، لئلا يتوهم أنه لابد (الف - ١٤٩) أن تكون ماهية معقولة بالفعل بالقياس الى الموضوع.

[٦/١٥٨] قوله: بل اذا أخذ هذا مضافاً في الأعيان....

أي اذا أخذ الكون محمولاً مضافاً في الخارج أي لوحظ اضافة الخارجية فيلزمه^٤ الوجود مع شيء آخر لذاته، لالمعية و اضافة أخرى تتبعه، كما أنه اذا كان في الذهن يلزمه أن يحضر معه شيء آخر لذاته، لا لاضافة و معية أخرى، و هذا المعنى هو

٢. في المصدر: عقلت

١. ق، ك: تماميتها

٣. كذلك. لم نشر على عبارة الشفاء في هذا الموضوع

٥. ص: بهذا

٤. ص: فيلزم

اضافته^١ العقلية، و الأول اضافته الخارجية.

[٧/١٥٨] قوله: بل نفسه نفس المع أو المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة. كونه نفس المع كأنته باعتبار أخذ مفهوم المحمول، و كونه نفس المعية باعتبار أخذ مفهوم الحمولية. و كان المراد بكونه «نفس المع أو المعية» كونه اضافة لذاته لا بسبب أمر آخر.

و المراد بكونه مخصصاً بنوع تلك الاضافة كونه اضافة خاصة هي اضافة^٢ الحمولية.

و قد قيل في هذا المقام بعد ما بين أنه لا يلزم التسلسل من جهة الأمر الأول من الأمرين اللذين ذكرنا أنفاً بما بيننا: «و أمّا من جهة أن كلّ اضافة تلزمها اضافة أخرى و هي اضافة العروض لموضوعها، فلكلّ اضافة وجود في الموضوع، و لكلّ وجود في الموضوع اضافة أخرى، فلا يلزم من هذه الجهة أيضاً محذوراً لائناً، و ان سلّمنا كون اضافة^٣ الأبوة مثلاً غير اضافتها الى الموضوع، لأنّ إحداهما بالقياس الى البنوة و الأخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان، و الثانية عارضة للأولى عروض الوجود للماهية، فإنّ كون الشيء في موضوع نفس وجوده، لكن كلّ من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة أخرى، كما^٤ نفس الأبوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة أخرى حتّى بها تصير معقولة بالقياس الى الغير، فالكون أبوة نوع من الاضافة، و الكون عارضاً للموضوع أو محمولاً عليه نوع آخر من الاضافة و الكون مع البنوة أو مع الموضوع اضافتان أخريان، كلّ من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة أخرى ضرورية ألا بمجرد تعمل العقل، فماهية الأبوة - أعني الأب بما هو

٢. ص: معقلاً

٤. ك: لانها

٦. ك: فكما

١. م: الاضافة

٣. كذا في النسخ

٥. ص: الاضافة

أب^١ - فقط بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق، وكذا العروض أو الحمل نوع آخر من الاضافة، سواء وجدت في الخارج أو لم توجد، لكن اذا وجدت في الأعيان كان وجودها^٢ مع شيء آخر، وهذه المعية التي لوجودها مع شيء آخر ليست أمراً زائداً على وجودها بل على ماهيتها، فوجودها مع شيء آخر للمعية^٣ زائدة عليه، بل نفسه نفس المع والعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف، كالأبوة مثلاً، فانتها بذاتها أب لا بأبوة أخرى، فالأبوة اضافة ومعيتها للموضوع أو مع البنوة اضافة أخرى، ومعيتها لوجودها أيضاً اضافة أخرى.

فهيهنا ثلاث^٤ اضافات بالذات من نوع واحد، بعضها موجودة في العقل فقط، وبعضها موجودة في الخارج، والتي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية ووجودها، والباقيتان^٥ موجودتان في الخارج. وكل من هذه المعيات مع [ب - ١٤٩] لذاته وهو نفس المعية، كما أن الأبوة أب بذاتها^٦، وأبوة لما هو أب لا لذاته، كزيد مثلاً^٧، انتهى كلامه.

وفيه أمور:

أحدها في قوله: «فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده»، فان هذا وان كان بعض يقولون به لكنّه مما لا يعتدل على الطبع السليم، كما لا يخفى.
و ثانيها في قوله: «لكن كلّ من الاضافتين مضاف بذاته» الى آخره، فان هذا مما لا دخل له في هذا الوجه، بل هو مما يدفع به الوجه^٨ الأول، كما عرفت، فلأوجه للتعترض له في جواب الوجه الثاني. وكأنّته أوردته لزيادة التوضيح للمقام.

٢. ص : ك : وجوداً

٤. ق : ليت

٦. ق : ك : بذاته

٨. ص : الترجع

١. ق : - أب

٣. ص : بمعية

٥. ق : التناهيان

٧. تعلية الهيأت الشفاء / ١٥١

و ثالثها في قوله: «كلّ من هذه الاضافات^١ مضاف بالذات، اذ كما عرفت آنفاً ليس الشبهة باعتبار الوجه الثاني من حيث كون هذه الاضافات مضافة لاذناته حتّى، يتعرّض في دفعها، لأنّها ليست مضافة لاذناتها، بل بذاتها، و هو ظاهر.

و رابعها في قوله: «و هذه المعية الّتي لوجودها» الى آخره؛ فإنّ كون المعية نفس الوجود ممّا لا معنى له، و هو ظاهر.

و خامسها في قوله: «فانّها بذاتها أب لا بأبوة أخرى»، فان كون الأبوة أباً لذاتها لانفهم له محضلاً.

و سادسها في قوله: «و الّتي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية و وجودها»؛ اذ نقول على تقدير تسليم أنّ معية الوجود بشيء^٢ - هي^٣ نفس الوجود^٤ - على ما ادّعاء آنفاً^٥ لم تكن هذه الاضافة موجودة في العقل، اذ الوجود عنده ليس موجوداً في العقل بل في الخارج. و أيضاً نقول: لاشكّ أنّ معية الوجود للماهية غير معية الماهية للوجود، على ما حقّق الشيخ أنّ الأخوة الّتي لأحد الأخوين غير الأخوة الّتي للآخر. فهب أن معية الوجود هي نفس الوجود، فكيف يصحّ أن تكون ماهية الماهية أيضاً نفس الوجود، و كيف يعقل أن تكون الأمور المختلفة بالماهية عين أمر واحد؟

فان قلت: لعلّه لا يكون قوله: «تكون هذه المعية موجودة في العقل» بناء على كونها نفس الوجود؛ بل لأنّها من الاضافات الاختراعية.

قلت: لماذا تكون هذه من الاضافات الاختراعية و الباقيتان من الموجودات الخارجية؟ و ما الفرق بينهما^٦ و بينهما؟ و هل هو الآت محكمّ محض و جزاف صرف.

و أيضاً نقول: قد اعترف ذلك القائل بأنّ معية الأبوة لموضوعها موجودة في

٢. ق، ك، +، أي

٤. ص: - أي ... الوجود

٦. ق، ك، م، بينه

١. ص: الاضافات

٣. ق، ص: هو

٥. ص: بينها

الخارج، لكن معيتها لوجودها^١ ليست موجودة، فنقول: هذه المعية الموجودة لاشك أن لها معية مع موضوعها الذي هو الأبوة، فتكون هذه أيضاً موجودة ولا تكون عين وجود المعية ولا عين ماهيتها كما اعترف به في الأبوة، فننقل الكلام إليها، وهكذا.

و لو قيل -: أن معية الأبوة مع موضوعها ليست عين وجود الأبوة ولا عين ماهيتها على ما اعترف به، ولا يلزم من ذلك أن تكون معية المعية أيضاً كذلك - كما صرح بأن الأبوة أب لذاتها - فالمعية مع أيضاً لذاتها - نقول: قد علمت أن كون الأبوة أباً والمعية معاً مما لا يحصل له. و لو أريد به أن الأبوة مضافة لذاتها لا بأضافة أخرى فهو كذلك^٢ مما لا ينفع في المرام.

و لو سلم أن المعية مع لذاتها، فهو أيضاً ليس بمجدد، إذ لا يلزم منه^٣ [الف - ١٥٠] كون المعية نفس معية المعية، وكيف يصح أن تكون معية الأبوة مع البنوة مثلاً نفس معيته معية الأبوة مع الأبوة؟ و لو سلم هذا أيضاً فنقول: لاشك أن اضافة^٤ المعية ليست منحصرة في المعية، إذ لو كانت المعية مثلاً مضافاً موجوداً في الخارج كان قائماً بمحلّ وكان حالاً فيه ومحتاجاً إليه الى غير ذلك من الاضافات وكيف يرضى عاقل بأن^٥ يقول: أن المعية نفس العروض ونفس الاحتياج الى غير ذلك؟ و لو جوز أحد مثل هذا فليجوز أن يكون شيء واحد نفس الانسان والفرس والحمار وغيرها، هل هو الآ^٦ سفسطة محضة.

و لو قيل: أن ههنا شيئاً واحداً، ينتزع منه العقل هذه الأشياء الكثيرة، [١]: فان أريد أن العقل يخترع من عند نفسه^٧ هذه الأشياء، فبطلانه ظاهر؛ إذ نعلم بديهية أن هذه الأمور متحققة سواء عقلناها أم لا، كما نعلم بديهية أن ابوة زيد متحققة سواء

٢. ص : + لكنه

١. ق : لوجودها

٤. ص : الاضالة

٣. ق : له : - منه

٦. م : هل هذا

٥. ص : ان

٧. ص : نفس

عقلنا أو لم نعقل، و الفرق بينها خلاف الضرورة. [٢]؛ وان أريد أنه من الانتزاعات الواقعة في نفس الأمر فقد ارتفع النزاع من البين؛ اذ قد اعترفتم بأن الإضافات ليست موجودة في الخارج، انما ينتزعا العقل انتزاعاً مطابقاً للواقع. و أمّا القول بأن بعض الإضافات موجودة في الخارج و بعضها من الانتزاعات، فقد علمت ما فيه مشروحاً، فتذكروا

[٨/١٥٨] قوله؛ و اذا^٢ عقل احتيج الى أن يعقل مع احضار شيء آخر. أي اذا عقل المحمولى احتيج الى أن يعقل مع احضار شيء آخر هو الموضوع، كما هو شأن المتضائنين.

[٩/١٥٨] قوله؛ و للعقل أن يخترع أمراً بينهما. اي بين الأبوّة و الأب، أو بين المحمولى و المحمول.

[١٠/١٥٨] قوله؛ لا يضطرّ اليه نفس التصوّر

[١]؛ ان أراد أن انتزاع المعية من الأبوّة أو المحمولى ليس أمراً اضطرارياً بحيث لا يمكن أن يتصور العقل^٣ الأبوّة أو المحمولى و لا يتصور المعية فهو كذلك، لكن ليس بناء لزوم التسلسل على أن العقل اذا تصور الأبوّة أو الحالية تصور المعية و هكذا، بل على أن الأبوّة اذا كانت موجودة كانت حالة في الأب ضرورية، و الحلول أيضاً اضافة، فتكون هي أيضاً موجودة و تكون حالة في الأبوّة، و هكذا.

و ظاهر أنه على هذا لا ينفع أن يقال؛ ان عند تصور الأبوّة لا يلزم تصور الحلول أو المعية أو نحوهما، و كذا عند تصور الحلول لا يلزم تصور حلول آخر أو

٢. في المصدر : فاذا

٣. ص : بندفع

١. ك : موجودة

٣. ص : + اذا تصور

المعية أو نحوهما، اذ الكلام في أن هذه الأحوال ثابتة في الواقع سواء تصوّرناها أم لا. كما أن الأبوة ثابتة في الواقع، سواء تصوّرت أم لا، فلو كانت الأبوة موجودة كانت هذه الأحوال أيضاً موجودة.

[٢]: وان أراد أن هذه الأمور اختراعات محضة لا واقع لها، فبطلانها ظاهر؛ اذ ظاهر أن عند وجود الأبوة في الخارج لابد في الواقع أن تكون حالة في شيء، وعند ذلك يكون حلوها أمراً ثابتاً في الواقع قطعاً من دون اختراع، اذ غاية الأمر أن نسلم أن انتزاع اضافة أخرى للأبوة الى الأب، وهكذا اضافة [ب - ١٥٠] الاضافة يكون اختراعياً، لكن معان أخرى غير الاضافة كالحلول ونحوها فلا ينبغي أن يتوهم فيها ذلك.

[٣]: وان أراد أن هذه الأمور انتزاعات مطابقة^٢ للواقع، ولكن ليست بموجودة في الخارج ولا ضرورة في وجودها فيه، فمع أنه لا مدخل حينئذ لقوله: «لا يضطره اليه نفس التصور» ضرورة أن عدم اضطرار تصوّرها عند تصوّر الأبوة لا مدخل له في عدم وجودها، اذ الأبوة أيضاً لا اضطرار في تصوّرها عند تصوّر زيد، مع أنها موجودة في الخارج بزعمه، ألا أن يتكلّف^٤ ويقال كأنه لرفع^٥ توهم لزوم تسلسل آخر من حيث تصوّر هذه الأمور فيه ما مرّ غير مرّة أنه ما الفرق بين هذه الأمور وبين الأبوة مثلاً التي يحكم بوجودها في الخارج، مع جريان الدليلين المذكورين فيها أيضاً، مع ما ذكرنا في الفرق من المهدور؛ فتذكروا

١. ص: تصوّرنا هذا

٢. ق، ص، م: -.

٣. ص: طابقه

٤. ق، م: يتصف

٥. ك، م: للرفع وهكذا يمكن أن يقرأ ما في غيرهما.

[١٢/١٥٨] قوله: فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة ...

أي مضافة بذاتها^١ لا باضافة أخرى. ان قال أحد أن العقل يجعل الأبوّة مضافة الى الأب مثلاً باضافة أخرى، فهذا الكلام متّجه عليه، اذ حينئذ يستقيم أن يقال: إنّ الأبوّة مضافة بذاتها لا باضافة أخرى، نعم العقل يخترع لها اضافة أخرى بها يجعلها مضافة^٢، وهكذا. لكن قد علمت أن الحال ليس على هذا المنوال، بل الكلام في أن الأبوّة^٣ عند وجودها في الخارج تكون لها صفة أخرى في الواقع هي أيضاً من قبيل الاضافة كالحلول مثلاً، ويلزمه أن تكون هي أيضاً موجودة، وهكذا، و ظاهر أنه حينئذ لا يكون هذا الكلام مقابلاً له.

[١٤/١٥٨] قوله: وههنا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها ...

قد عرفت أن هذا ممّا لا كلام فيه، وليس ممّا ينفع في المقام أصلاً.

[٢/١٥٩] قوله: وإن كان العقل ربّما اخترع هنالك اضافة أخرى.

قد عرفت ما هو حقيقة الحال فيه. ثم قيل في شرح كلام الشيخ «و اذا عقل احتيج» الى هنا، ما هذه عبارته: «قد علمت أن لماهية المضاف معية بشيء آخر في التعقل^٤، فاذا حصلت في الأعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاته لا بمعية^٥ زائدة على نفس وجودها العيني^٦ فنفس وجودها نفس^٧ الملع والمعية الخارجية. فعل هذا القياس حالها في التعقل. فنقول اذا عقلت ماهية المضاف و معلوم أن معقوليتها نفس

١. ق: بذاته

٢. ك: - بذاتها لا باضافة أخرى، نعم العقل يخترع لها اضافة أخرى بها يجعلها مضافة.

٣. ص، ك: لذواتها

٤. ص، م: للابرة

٥. ق: لمعية

٦. ص: العقل

٧. ك: - فنفس وجودها

٨. ق: - العيني

وجودها في العقل، فكما كان وجودها في العين^١ نفس^٢ معيتها بشيء آخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل احتيجت الى معقولة شيء آخر يكون وجوده العقلي ومعقوليته معه، فهذه^٣ المعية في التعقل أيضاً غير زائدة على نفس وجودها العقلي، فكما كانت ماهية الأبوة مضافة بذاتها لابضافة أخرى ألا بمجرد اعتبار العقل واعتباره، فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء آخر مرتبط بذاته لابرابطة أخرى ترتبط^٤ بها هذا النوع من الاضافة، فالعقل اذا عقل ماهية المضاف كالأبوة مع مضائفه الذي هو كماهية^٥ البنوة لا يلزم أن يلتفت الى أمر زائد على ماهية المتضائفين من معية أو تلازم أو مقارنة، بل^٦ نفس وجود الأبوة في العقل ومعقوليتها [الف - ١٥١] هي نفس المعية واللزوم ونحوهما، لكن له أن يلتفت الى تعقل ذلك المتعقل أو الى معية أحد المعين، ويخترع معقولاً آخر ككون التعقل شيئاً آخر معقولاً غير تلك الماهية، أو كون المعية بينها^٧ معقولاً آخر غير وجود المع في العقل. وهكذا له أن يعقل ويخترع معية أخرى بين معية كل واحد من المعين مع نفسه، وكذا معية المعية و معقولة المعقولة، وكذا تعقل معقولة كل معية ومعية كل معقولة مع صاحبها^٨ متشابهة أو متوافقة^٩، لا الى حد^{١٠} على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام^{١١} للنفس التصور، فإن نفس تصور المعية المضافة نفس وجودها العقلي^{١٢} ومعيتها بشيء واستلزامها إياه لاحتياج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول، ولا في كونها^{١٣} معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء

١. ق: الذهن

٣. ص: وهذه

٥. بعض النسخ: تكون

٧. ك: منها

٩. ق: متوافقة

١١. ق: لاستلزام

١٣. ص: أولاً من

٢. ق: ليس

٤. م: مرتبط

٦. ق، ك: + في

٨. في المصدر: صاحبها

١٠. ص: أحد

١٢. ق: - العقلي

آخر الى تصوّر نفس المعية. فالعقل يخترع اضافات لا يضطرّها اليها نفس التصوّر، بل اعتبار زائد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل أن يعتبرها في بعض الأشياء. بل في كلّ واحد منها، و يكفي في صدقها نفس الأمر المتصوّر كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم، فإنّ الموجود مثلاً اذا كان ذا ماهية غير الوجود كانت^١ موجوديته^٢ بالوجود، و أمّا اعتبار موجودة الوجود فهو بنفس الوجود، و كذا موجودة وجود الوجود.

و كذلك الحال في الواحد، فللواحد وحدة، و لوحدها أيضاً اذا صارت معقولة وحدة أخرى، و لوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة أخرى، و هكذا حتّى ينقطع اعتبار العقل، فالحظات الوهم و خطرات الذهن لا تجب فيها النهاية الى حدّ معين. فالمضاف اذا لم يكن مضافاً بسيطاً كذات الأب أو المركّب منها^٣ و من الأبوة كان مضافاً باضافة غارضة لذاته.

و أمّا المضاف البسيط فهو بنفس ماهية مضاف و اضافة، فبالاعتبار الأوّل شيء ذو اضافة، و بالاعتبار الثاني نفس اضافة، و كلا الاعتبارين صحيحان، فإنّ كون الشيء مضافاً معناه شيء ذو اضافة، سواء كانت الاضافة زائدة عليه أو كانت عينه^٤ و هكذا حكم سائر المشتقات كما حقّق في موضعه.

فاذا اعتبر العقل البسيط شيئاً ذا اضافة فله أن يلحظ اضافة ذلك المضاف^٥ و يعتبر لها أيضاً اضافة أخرى، حيث أنّ تعقلها في نفسها مع تعقل شيء آخر، فتكون اضافة المضاف أيضاً مضافاً آخر غير المضاف البسيط الذي هو الأصل، فتلتحقها^٦ أيضاً اضافة ثالثة، و هكذا الى أن تنقطع الاعتبارات اللاحقة، لكن الموجود في الواقع

١. عن كنه

٢. في: موجودة

٣. في: باب

٤. في المصدر: نفسه

٥. في: المضاف

٦. في: من: فليحفظها و هكذا في اكثر النسخ

ليس إلا إضافة^١ واحدة فقط، كما أنَّ الموجود بالذات في كل شيء عيني^٢ ليس إلا وجود واحد، ألا أنَّ للعقل أن يعتبر وجود الوجود و لوجود الوجود وجود آخر و كذا في نظائره من الوحدة و الوجوب و اللزوم و العروض و نحوها^٣، انتهى كلامه. ثمَّ وإن كان قد ظهر مما مرَّ غير مرَّة [ب - ١٥١] ما في هذه الكلمات من الأبحاث لكن لا بأس أن نزيده بيانا و توضيحا حذبا للطلاب و إن كان مفضيا الى الاسهاب^٤، اذ كثير من الناس قد زلت أقدامهم في هذا المقام، فنقول فيه:

أما أولاً^٥ فيها^٦ عرفت من أنَّ كون الوجود نفس المعية لامعني له، و قس عليه أيضاً كون العقل^٧ نفسها.

و أمَّا ثانياً فإنَّ قوله: «فكما كانت ماهية الأبوة» الى آخره، قول صحيح، لكن لانفع له أصلاً، اذ كون الأبوة مضافة بذاتها لا بأمر آخر، لا يستلزم أن تكون معيتها و اضافتها نفس ذاتها و وجودها، و هو ظاهر، و الكلام انتها هو فيه.

و أمَّا ثالثاً فإنَّ قوله: «لا يلزمه أن يلتفت الى أمر زائد» الى آخره، مسلّم، لكن لا يلزم منه أن لا تكون المعية أو التلازم و نحوها أمراً آخر وراء الأبوة و وجودها، كما أنَّ الأبوة أيضاً أمر لا يلزم أن يلتفت اليها عند تصوّر ذات الأب، مع أنَّها معني آخر غير ذات الأب و وجودها، بل موجود آخر غيرها بزعمهم.

و أمَّا رابعاً فقوله: «و يخترع معقولاً^٨ آخر»، ان أراد به أنه الاختراع المحض فباطل ضرورة. و ان أراد به^٩ أنه ليس موجوداً في الخارج لكن من الاعتباريات النفس الأمرية^{١٠}، فهو عين قول الخصم. و أمَّا القول بأنَّه عين الأبوة فقد عرفت

١. ص: الأضافة

٣. تعلية الهيات الشفاء / ١٥١ - ١٥٢

٢. ق: - عيني

٤. ق: في الأسباب / الاسهاب: الاطالة

٥. ق: فلما

٦. ك: المتعقل

٧. ص: فلان

٨. ك: معقول

٩. ق: - به

١٠. ق: م، الامر

حاله. والقول بأن مثل هذه الاضافات من الاعتباريات لا الأبوة ونحوها، قد مرّ ما فيه غير مرّة.

و أمّا خامساً فقول: «من غير ضرورة داعية إليها» الى آخره، فيه أن تحقّق هذه الأمور في الواقع لا يستلزم أن تكون ضرورة داعية الى انتزاعها، ولا أن تكون نفس تصوّر شيء مستلزماً لها، كما أن الأبوة مثلاً أمر متحقّق في الواقع مغائر لذات الأب، مع أنه لا ضرورة تدعو الى انتزاعها من ذات الأب، ولا يستلزم تصوّرها تصوّرها. ولوقيل: أن ههنا ضرورة من البدية أو البرهان؛ فنقول: من هذه الأمور أيضاً كذلك رأساً برأس، و التفرقة تحكّم، مخالف للضرورة. و^٢ بما ذكرنا ظهر ما في قوله: «فالمقل يخترع اضافات لا يضطرّها إليها»، الى آخره.

و أمّا سادساً فقول: «و يكفي في صدقها نفس الأمر المتصوّر»، ان أراد به^٣ أن هذه الأمور المنتزعة هي بعينها نفس ما تنتزع هي منه بحسب المعنى والوجود فبطلانه غير خفي. و ان أراد أنه يتحقّق شيء واحد و تنتزع منه أشياء كثيرة الى غير النهاية، فهو مطلوب الخصم. و القول بالفرق بين الاضافات في الوجود الخارجي قد مرّ ما فيه غير مرّة.

و أمّا سابعاً فقول: «و أمّا اعتبار موجودة الوجود فهو بنفس الوجود فيه»، ان أراد أن وجود الوجود نفس الوجود بحسب المعنى فهو باطل، و ان أراد أنه ينتزع منه الوجود فلسّم ولا يجديده.

و أمّا ثامناً فقول: «و هكذا حكم سائر المشتقات كما حقق في موضعه»، ان أراد به أن البياض مثلاً هو الأبيض - أي يصدق عليه الأبيض - فهو غير صحيح. و ما قاله القوم على تقدير صحته انها هو في البياض القائم بذاته لا مطلقاً، كما هو ظاهر كلام

٢. من :- فنقول ... و

٤. في نفسها

١. في :- و لا لأن تكون ... انتزاعها

٣. من :- به

هذا القائل. و ان أراد أن البياض نفس مفهوم الأبيض - كما هو رأي بعض المحققين - فمع ما فيه خارج [الف - ١٥٢] عما نحن فيه، إذ الأبوّة يصدق عليه المضاف لا أنه نفس مفهوم المضاف. و أيضاً هذا التمثيل^١ انتها يوافق المقام لو كان الكلام في نفس الاضافة و أنها اضافة و مضاف، لكن كلامه كان في الأبوّة و أنها اضافة^٢ حقيقية و مضافة، فافهم!

و أمّا ناسعاً فقول: «لكنّ الموجود في الواقع ليس إلا اضافة واحدة فقط»، ان أراد به أنه ليس إلا اضافة واحدة موجودة في الخارج و البواقي تنتزع منها، فنقول: لم لا تكون هذه الاضافة الواحدة أيضاً منتزعة من أمر موجود خارجي كسائرهما، و ما^٣ الفرق بينها؟ و ان أراد أن هذه الأمور الغير المتناهية نفس هذه الاضافة الموجودة في الخارج بحسب المعنى و الذات من دون تفاوت، ففساده ظاهر، بل هو سفسطة محضة كما أشرنا اليه. و ان أراد أن المتحقق في الواقع هو الاضافة الواحدة و سايرها ممّا^٤ يختزعه العقل من دون تحقق في الواقع فلا ينجى فساداً أيضاً. و قس عليه الحال في قوله: «كما أن الموجود بالذات» الى آخره.

و بالجملة قول^٥ هؤلاء القائلين بوجود الاضافات إما يرجع في الحقيقة الى قول خصوصهم؛ و إما الى التزام ما هو خلاف الهدية الأولية؛ و إما الى تحكّم و تعسف و فرق من دون فارق و مخالفة للوجدان السليم، كما ظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا، و لقد كررنا القول و اطنبنا المقام توضيحاً للحال و حسباً لمادة^٦ الجدال و قطعاً لدائرة^٧ القيل و القال.

١. ق: القليل

٢. ق: صادقة

٣. ص: اما

٤. م: اما / ق: لا

٥. ص: فوله

٦. ص: للساده

٧. ق: للدائر

[٢/١٥٩] قوله: بمعنى أن له هذا الحد.

قد عرفت أن صدق حد المضاف الحقيقي على شيء في الخارج غير مسلم، بل هو عين النزاع. نعم صدق حد المضاف المشهورى أو المضاف المطلق على الأشياء الخارجية مسلم لكنه غير النزاع.

قيل في هذا المقام: «أما كون المضاف أعني البسيط موجوداً فلصدق حدّه على تسمية من الأشياء في الخارج. ونحن لانعني بوجود ماهية من الماهيات أو شيء من الأشياء في الخارج^٢ إلا تحقق فرد يكون مصداقاً و مطابقاً لحد تلك الماهية، أو خاصته، أو رسمه، فإذا كان حد المضاف صادقاً على شيء وهو كون ماهيته إذا عقلت عقلت^٣ مع شيء آخر كان ذلك الشيء من أفراد المضاف، وكان المضاف موجوداً. وقد وجدنا مثل الأب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر و غيرها مما يصدق عليه حد المضاف، فكان^٤ المضاف موجوداً^٥، انتهى.

وفيه نظر ظاهر؛ لآفته [١]: أن أراد أن حد المضاف الحقيقي وهو الذي تعقل ماهيته بالقياس إلى غيرها لذاتها لا بسبب أمر آخر يصدق على ذات الأب والابن والعلة والمعلول، ففساده ظاهر؛ إذ ليست ماهيتها كذلك، بل انتما يعقل بالقياس إلى غيرها بسبب أمور خارجه، كالأبوة والنبوة والعلية والمعلولية. كيف ولو كان كذلك لكانت تلك الذوات من المضافات^٦ الحقيقية ولم يقل به أحد؟ وهذا القائل أيضاً لم يقل به.

[٢]: و أن أراد أنه يصدق على مفهوم الأب والابن والعلة والمعلول فما لا يجزئيه، إذ هذه المفهومات لا نسلم أنها موجودة (ب - ١٥٢) في الخارج.

٢. ق. : ونحن ... الخارج

٣. ص. : عقلت

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٢

٥. ص. : ك. فهذا

١. ك. : كبيرين

٢. ص. : ب.

٣. ك. : و كان

٤. ص. : ك. : هذا

[٣]: وان أراد أن حذّه يصدق على شيء يصدق هو على الموجود الخارجي -و المراد بوجود المضاف ليس إلا هذا، أي أنه يصدق على شيء يصدق هو على 'الموجود- ففيه مع أنه لا يلزم منه وجود مثل^٢ الأبوّة والبنوّة و سائر المبادي المضافة بالاضافة الحقيقية، مع أنه المطلوب كما لا يخفى، بل انتها يلزم منه وجود مفهوم المضاف الحقيقي، بمعنى وجود محاذية أي فرد فرده من المشتقات، وكذا يلزم وجود فرده من المشتقات^٣ بمعنى وجود محاذية أي فرده أن هذا المعنى ممّا لا نزاع فيه ولا جدال، اذ كلّ أحد يقول بأنّ ذات الأب موجود و مفهوم الأب أيضاً موجود بمعنى وجود ما صدقه، وهذا لا يختصّ بالمضافات، بل السلوب أيضاً كذلك ممّا لا نزاع في عدمها في الخارج؛ فإنّ الأعمى أيضاً موجود في الخارج بهذا المنع؛ انتها النزاع في أنّ الأبوّة مثلاً موجودة^٤ في الخارج بنفسها أو أنّ الموجود هو ذات الأب و ينتزع العقل منها معنى الأبوّة و يحكم بها عليها حكماً صادقاً مطابقاً للواقع، و ما ذكره لا يستلزم ذلك أصلاً.

[٥/١٥٩] قوله: واحداً واصلاً^٦ بين شيئين^٧.

[١]: ان أرادوا^٨ بأنّ المضاف واحد بين شيئين أنه قائم بكلّ واحد من الشيئين فهو خلاف البديهة.

[٢]: و ان أرادوا به أنه قائم بمجموعها فهو فاسد أيضاً، كما يحكم به العقل، لكن فساده ليس في مرتبة فساد الأوّل كما لا يخفى.

١. م : - على

٣. في : - وكذا يلزم ... المشتقات

٥. في : جازماً

٧. في المصدر: الشئين

٢. ص : وجوده مثلاً

٤. في ، ك ، م : موجود

٦. في ، ك ، - : واصلاً

٨. في ، ص : أراد

[٧/١٥٩] قوله: وأما القول بالقياس فأنما يحدث في العقل.

يعني كون المضاف مقيساً بالفعل^١ الى شيء أمر^٢ يحدث لماهية المضاف في العقل
لا في الخارج بل هو في الخارج، بحيث اذا عقل كان معقولاً بالقياس.

[٩/١٥٩] قوله: فله في الوجود حكم.

و هو كونه بحيث لو عقل عقل بالقياس الى الغير.

[١٠/١٥٩] قوله: وله في العقل حكم.

من حيث هو في العقل، لا من حيث الاضافة حكمه في العقل هو كونه معقولاً
بالفعل^٣ بالقياس الى غيره. وهذا الحكم ثابت له باعتبار كونه في العقل لا من حيث
انته اضافة، بل حكمه من هذه الحيثية كونه بحيث لو عقل كان معقولاً بالقياس الى
غيره.

لا يخفى أن ما في قوله: «وأما القول بالقياس» الى هنا وإن كانت معاني صحيحة
واقعية، لكن لادخل له في حقل دليل الخصم كما هو ظاهر السياق، وكأنه بيان
للحال، لادفع للإشكال؛ وسيجيء فيه^٥ مزيد كلام.

[١١/١٥٩] قوله: ويجوز في العقل اضافات مخترعة

قد عرفت حقيقة الحال فيه بما لامزيد عليه، فلاحاجة الى اعادتها.

١. ك: في العقل

٢. ق: و

٣. ق: - بالفعل

٤. ك: لهذا، ص: فهذه

٥. ص: - له

[١٢/١٥٩] قوله: فالمضاف اذاً موجود في الأعيان.

قد عرفت أنّ ما ذكره في بيانه غير تمام.

[١٢/١٥٩] قوله: وبأنّ وجوده لا يوجب

قد بان أنّه ليس كذلك، وأنّ الشيخ كأنّه لم يأخذ استدلال الخصم على وجهه كما سمعت مشروحاً.

[١٣/١٥٩] قوله: وليس يلزم من هذا أن يكون كلّ ما يعقل مضافاً يكون له في الوجود اضافة.

الظاهر أن مراده بقرينة ما سبق منه^١ أنّ كلّ ما يعقل مضافاً - أي يكون في العقل مقيساً بالفعل الى غيره - لا يلزم أن يكون في الوجود الخارجي أيضاً مقيساً بالفعل، بل في الوجود الخارجي هو بحيث (الف - ١٥٣) لو عقل كان معقولاً بالفعل، لكن على هذا لا تعلم أنّ المشار اليه بهذا أي شيء هو؟ اذ الظاهر أن يكون اشارة الى وجود المضاف، والظاهر أنّ وجود المضاف لا مدخل له في توهم^٢ هذا الاستلزام؛ ولما^٣ كان بناء استدلال الخصم على نفي وجود غلته^٤ - وكأنّه حسب أنّ بناء^٥ الزام التسلسل على أنّ المضاف اذا كان موجوداً في الخارج كان مقيساً بالفعل الى غيره، كما اذا كان في العقل يكون مقيساً الى غيره بالفعل، وهذا القياس بالفعل الى الغير أيضاً^٦ اضافة فيكون موجوداً أيضاً وهكذا - فدفعه بأنّ المضاف في الخارج ليس مقيساً بالفعل بل في الذهن، فلا يلزم التسلسل. وبهذا ظهر أنّ كلماته السابقة من قوله: «و أمّا القول

٢. ص: التوهم

٤. في: وجوده عليه

٦. ص: أيضاً

١. ق: - منه

٣. ص: م: لا

٥. ق: - بناء

بالقياس» الى آخره و ليس مما لامدخل^١ له في حلّ الدليل على زعمه.

و فيه حينئذ أمور:

أحدها: ما قد عرفت مشروحاً أن حاصل الدليل ماذا وأنته ليس مبنياً على هذا أصلاً.

و ثانيها: أن ما دفعه به مندفع، لأنّ القول بالقياس بالفعل لما كان اضافة و كان ثابتاً للمضاف في العقل على ما اعترف به لا بدّ أن يكون موجوداً في العقل، اذ ليس لوجود الاضافة^٢ عنده في الخارج جهة، سوى أنّ الأشياء يتّصف بها في الخارج كما ظهر مما ذكره، و على هذا اذا كان شيء في الذهن متصفاً بالاضافة في الواقع لزم أن تكون الاضافة أيضاً موجودة في الذهن على قياس الخارج، و اذا كانت موجودة في الذهن لزم أن تكون معقولة بالفعل بالقياس الى غيرها على ما صرح به؛ و هذا أيضاً اضافة أخرى و ننقل الكلام اليه حتّى يلزم التسلسل في الأمور الذهنية.

و لو قيل -انتهى ليست موجودة بالفعل، بل من الأمور الانتزاعية، فالأبوة مثلاً اذا وجدت^٣ في الذهن تكون بالفعل^٤ معقولة بالقياس الى غيرها، و هذه المعقولة بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة و ثابتة لها في الواقع لكن لا يلزم أن تكون موجودة بالفعل في الذهن، بل ثبوتها لها في الذهن في الواقع هو كونها في الذهن بحيث يصحّ منها انتزاع هذه الصفة - فنقول^٥ لم لاقول في الاضافات التي تتّصف الأشياء بها في الخارج أيضاً بمثل ذلك، كأن يقال: إنّ زيدا الأبوة ثابتة له في الخارج و هو يتّصف^٦ بها في الواقع خارجاً، لكن اتصافه بها في الواقع بحسب الخارج لا يستلزم وجود الأبوة في الخارج، بل يكفي فيه كونه في الخارج بحيث ينتزع منه الأبوة سواء بسواء، و ما الفرق

٢. ق: موجودان

١. م: دخل

٣. ق: اخذت

٣. ق: اضافة وهكذا بعض النسخ

٦. م: + الان حصص الحق

٥. م: بالفعل

٧. ك: متصف

بين صورتين؟ وهل الفرق الآ محض التمسك والتحكم؟

و ثالثها: أنَّ المعقولة بالفعل بالقياس الى الغير كما كانت اضافة تكون الكون بحيث اذا عقل عقل بالقياس الى الغير أيضاً اضافة، فلا ينعى الفرار منها اليه، فلا بد بالآخرة من التمسك بأنَّه من الانتراعيات العقلية، فليتمسك به [ب - ١٥٣] أولاً من دون حاجة الى هذا التطويل، و أما حال هذا التمسك فقد علمت.

[١٥/١٥٩] قوله: «و أما المتقدم والمتأخر بالزمان، وأحدهما معدوم و ما أشبه ذلك».

كالعلم بالقيامة ونحوها على ما ذكره سابقاً. وقد قال بعض العلماء: «يعني بما أشبه ذلك المتقدم والمتأخر في الدهر وأحدهما معدوم، فإن كلاً من التقدم والتأخر في الزمان والتقدم والتأخر^١ في الدهر متضادان^٢ بين الموجود المعقول وبين المعقول الذي ليس مأخوذاً عن موجود حاضر، فيكون طرفاً الاضافة غير موجودين معاً، فقول الشيخ لحل^٣ الشبهة بقوله: فاعلمه الى آخره، مؤسساً على أنَّ التقدم والتأخر في الزمان أو في الدهر^٤ لا يكون مطلقاً إلا في العقل بين معقولين موجودين معاً في الدهن»^٥، انتهى.

و أنت خبير بأنَّ جعل «ما أشبه ذلك» اشارة الى المتقدم والمتأخر في الدهر^٦ بعيد جداً، بل الظاهر ما ذكرنا، مع أنَّ الظاهر أنَّ عندهم لا يكون للأشياء تقدم و تأخر بحسب الدهر^٧، بل الأشياء موجودة معاً في الدهر، و انتما التقدم والتأخر

١. ص: الشبهة

٢. ق: المتقدم والمتأخر ... المتقدم والمتأخر

٣. ك: مضافان

٤. ق، ص، ك، م: حل

٥. انظر: العروة الوثقى / ٣٢٣

٦. م: الدهر

٧. م: الدهر

٨. م: في الدهر

بينها^١ بحسب الزمان.

ثم لا يخفى أن الظاهر أن قول الشيخ «فإن التقدم والتأخر متضائفان» إلى آخره؛ جواب للشبهة^٢ الثانية المنقولة عن الخصوم، لأنه من تنمة تقرير الشبهة على ما يستفاد من كلام ذلك البعض. وحاصله: أن التقدم والتأخر في الزمان بين شيء موجود إذا عقل كزيد الموجود الآن إذا عقلناه وبين معقول شيء معدوم، أي^٣ لا يكون ذلك المعقول مأخوذاً عن أمر موجود حاضر، يعني أن تضائف التقدم والتأخر حقيقة بين ذينك المعقولين - أي المعقول الذي أخذ عن موجود حاضر كزيد الموجود الآن والمعقول الذي لم يؤخذ عن موجود حاضر كعمرو الماضي، أو الغائب^٤ والقيامة مثلاً - وهذان^٥ المعقولان، أي الصورتان الحاصلتان في العقل موجودتان معاً، فلم يلزم أن لا يكون طرفا الاضافة موجودين معاً هذا.

و أنت خبير بأن هذا الجواب في غاية السخافة، إذ العقل لا يحكم بتقدم صورة زيد الموجود الآن على صورة عمرو المعدوم، كيف والصورتان موجودتان معاً؟ فكيف يحكم بينهما^٦ بالتقدم والتأخر، بل^٧ على ذوي الصورة وهما ليسا^٨ بوجودين معاً؟ ولو أريد أن العقل ما لم يحضرهما معاً لم يحكم عليهما بالتقدم والتأخر، فهو كذلك، لكنه^٩ ليس بمجدي؛ إذ^{١٠} الكلام ليس في حكم العقل، بل في أن زيدا الموجود الآن^{١١} موصوف^{١٢} بالتقدم على عمرو الآتي سواء عقلناه، أو لا؛ وتقدمه موجود في الخارج على رأيكم، فيلزم أن يكون والتأخر أيضاً موجوداً، إذ طرفا الاضافة لا يهـ

٢. ق: الشبهة

١. ص: بينهما

٤. ق: الغابر وكذا يمكن أن يقرأ في سائر النسخ

٣. ص: أي

٦. ك: بتقدم

٥. ص: هذان

٨. ق: بل

٧. ق: فيهما

١٠. ق: لكن

٩. ق: ليس

١٢. ص: إلا أن

١١. ص: هذا

١٣. ك: موصوفاً

أن يكوناً معاً؛ و ظاهر أن القول بأن العقل ما لم يحضرهما لم يحكم عليها بالتقدم و التأخر ليس في مقابله^١ أصلاً.

ثم لا يخفى أن هذه الشبهة مما لا يتوقف على وجود الاضافة في الخارج، بل على تقدير عدما أيضاً باقية مجالها، إذ (الف - ١٥٤) نقول: أن زيداً يتصف^٢ في الخارج بالتقدم قطعاً، سواء كان التقدم موجوداً في الخارج، أو لا؛ و طرفاً الاضافة لا بد أن يكوناً معاً. و لا يحصى في الجواب إلا بالتمسك بما أشرنا اليه سابقاً من أن كون طرفي الاضافة موجودين معاً في الذهن و الخارج، إذ^٣ طرف^٤ الاتصاف بالاضافة ليس بلام، و لا ضرورة و لا يرهان يدل عليه، انتبا لازم كون المتضائفين الحقيقين أو المشهورين معاً في الذهن، و مطلق الاضافة لا يستلزم شيئاً سوى ذلك. نعم بعض الخصوصيات قد يستلزم وجود طرفا^٥ معاً في الخارج أو في ظرف الاتصاف، و التقدم و التأخر ليس منه، كما لا يخفى.

[١/١٦٠] قوله: فإن الشيء في نفسه ليس بمتقدم ألا بشيء موجود معه.

[١]: ان أراد أنه متقدم على الشيء الموجود معه، ففساده ظاهر.

[٢]: و ان أراد أنه متقدم على شيء يكون تعقله معه، فالأمر كذلك. لكن قد عرفت أنه لا يجدي في دفع الشبهة.

[١/١٦٠] قوله: هذا النوع من المتقدم و المتأخر موجود الطرفين معاً في الذهن.

[١]: ان أراد أن هذا النوع تضائفها في الذهن و طرفاها لا بد أن يكونا معاً في

١. في: منتصف

٢. م: طرف

٣. م: طرفاً

١. في: ليس في مقابله

٣. م: إذ: ك: أو

٥. ك: سبباً

الذهن لافي الخارج، فهو ظاهر البطلان كما علمت.
 [٢]: وان أراد أن هذا النوع لابد أن يكون تعقل طرفي الاضافة فيه معاً، فجميع أنواع الاضافات كذلك، ولا خصوصية لهذا المعنى بهذا النوع أصلاً.

[٢/١٦٠] قوله: فأنته اذا أحضر^١ في الذهن

[١]: ان أراد أنه اذا^٢ أحضر الصورتان تعقل النفس أن مقياسه التقدم والتأخر بين هاتين الصورتين، يعني أن إحدى الصورتين متقدمة على الأخرى، فظاهر البطلان.

[٢]: وان أراد أنه اذا أحضر الصورتان تقايس النفس بين متصورهما وتحكم عليهما بالتقدم والتأخر في الخارج فهو كذلك، لكن مع كونه بعيداً عن عبارة الشيخ، بل العبارة مما^٣ لا يحتمله لا يجدي في دفع الشبهة، كما لا يخفى.

[٣]: وان أراد أن هذه الاضافة من انتزاعات^٤ العقل لامن الموجودات في الخارج حتى يلزم أن يكون طرفاها موجودين معاً في الخارج، ولما كان من منتزعات العقل فطرفاها موجودان معاً في الذهن. ففيه:

أولاً: ما قد مرّ غير مرة أن الفرق بين الاضافات في الوجود في الخارج غير معقول، سيما في مثل هذه الاضافات التي هي الاضافات الابتدائية، لا الحاصلة في المرتبة الثانية، كمروض الأبوة وعروضه وهكذا، اذ لا شك بديهية أن التقدم والتأخر أيضاً حالهما كحال الأبوة والبنوة من دون فرق أصلاً، وأن الفرق بينهما سفسطة ظاهرة.

و ثانياً: أن هذه الشبهة كما مرّ^٥ الاشارة اليه لا يتوقف على وجود الاضافة في

١. في المصدر: أحضرت

٢. ق: . اذا

٣. ص: + معاً

٤. ك: انتزاعات

٥. ص: . اذا

٦. كذا

الخارج، بل بناؤه على المضاف المتقدم والمتأخر بالتقدم والتأخر في الخارج، سواء كان التقدم والتأخر موجودين في الخارج، أو لا؛ إذ لو كان لا بد أن يكون طرفا الاضافة في الخارج معاً فهو من لوازم كون الاتصاف بها في الخارج، ولا يؤثر فيه وجودها في الخارج؛ والقول بالفرق بين وجودهما في الخارج^١ وعدمها فيه [ب - ١٥٤] - مع كون الاتصاف بها في الخارج وأن الأول يستلزم وجود الطرفين معاً في الخارج دون الثاني - قول بلا دليل قطعاً؛ فنثبت!

[٤/١٦٠] قوله: إذا كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل.

هذا ليس بمرتبط بسابقه. وفي بعض النسخ: «إذ كانت»، وهذا لا يبعد تصحيحه بأن يقال المراد أن الذهن إذا أحضر صورة المتقدم والمتأخر معاً يعقل^٢ مقايسة بينهما، إذ مقايسة التقدم والتأخر بينهما ليس إلا في العقل لا في الخارج، وقبل الحصول في العقل لا يكون تقدم وتأخر، وكيفما كان قد عرفت ما فيه غير مرة.

[٥/١٦٠] قوله: فكيف يتقدم على لاشيء موجود؟

فيه أنه: أي فساد فيه؟ بل لا بد أن يكون كذلك، إذ التقدم لا يتصور بدون ذلك، وهل يصح أن يقول عاقل: إن الشيء متقدم على ما هو معه؟

[٥/١٦٠] قوله: فما كان من المضافات على هذا السبيل فانتما تضائفها في

العقل وحده

[١]: أن أراد أن الاتصاف فيه بالمضاف في العقل دون الخارج فظاهر الفساد كما

مر غير مرة.

{٢}؛ وان أراد أنه من الاضافات الاختراعية ففساده أظهر.

{٣}؛ وان أراد أن الاضافة فيه ليست بموجودة في الخارج وإن كان الاتصاف بها في الخارج بخلاف بعض الاضافات الأخرى، كالأبوة والبنوة، فقد ظهر فسادُه أيضاً مراراً.

وبالجملة لانجد لكلامه محملاً^١ يكون^٢ له وجه صحة في الجملة.

(٧/١٦٠) قوله: بل هذا التقدّم والتأخّر الى آخر الفصل.

قد عرفت حقيقة الحال فيه. والحاصل: أن ما ذكره من أن التقدّم والتأخّر ليسا من المعاني الموجودة، بل هما من الاعتبارات العقلية والمناسبات^٣ التي يفرضها العقل والاعتبارات التي يحصل للأشياء اذا قايس بينها العقل وأشار اليها صواب كلفه، لكن الشيخ ما أخذه على وجهه؛ إذ الصواب أن التقدّم والتأخّر كسائر الاضافات لاوجود لهما في الخارج، بل من المعاني الانتزاعية النفس الأمرية^٤ لاالاختراعية الصرفة، لكن الاتصاف بهما في الخارج كبعض الاضافات الأخرى مثل الأبوة والبنوة ونحوهما، وأن الاتصاف بهما في الخارج لا يستدعي أن يكون طرفاهما موجودين معاً في الخارج، بل وجودهما أيضاً في الخارج على تقدير القول به لا يستدعي ذلك، انتها
اللازم أن يكون تعقلها معاً في الذهن لا أزيد من ذلك. وهكذا حكم جميع الاضافات من حيث أصل الاضافة. نعم بعض الخصوصيات قد يستدعي وجود الطرفين معاً في الخارج، وذلك أمر خارج عن استدعاء مطلق الاضافة.
وعلى هذا لا ينشأ فساد أصلاً من جهة؛ والشيخ التبس الأمر عليه فقال بوجود

١. في: محمل

٢. من: لا يكون

٣. ك: المقاييس

٤. من: كلمة

٥. من: النفس الامر

٦. من: تعقلها

الاضافة و أشكل عليه الأمر في بعض الاضافات و ألزم عليه التسلسل، فقال: «ما سمعت في جوابه مما^١ لن يسمعه^٢ أحد» و قال أيضاً يلزوم^٣ وجود طرفيه معاً في الخارج اذا كان^٤ الاضافة موجودة فيه، أو اذا كان الانصاف فيه، و أشكل عليه أمر التقدم و التأخر [الف - ١٥٥]. و قال فيه أيضاً ما قال و قد عرفت حقيقة الحال، و لقد كورنا القول و أطنبنا المقال لأن المقام مزلة أقدام الرجال.

ثم إن الشيخ قد^٥ أورد^٦ في قاطيفورياس هذه الشبهة و أجاب عنها بجواب، و لا بأس أن نذكر ما ذكره ههنا ليزيدك بصيرة، قد قال في الفصل الرابع من المقالة الثالثة^٧ من الفن الثاني من الجملة الأولى من المنطق بعد ما ذكر في أول الفصل أنه مما يري في المشهور أنه يلزم المضافات كلها هو أنها معاً في الوجود، أي أيتهما وجد كان الآخر موجوداً، و أيتهما عدم كان الآخر معدوماً، و بسط القول فيه كلاماً بهذه العبارة: «و يجب أن تعلم أن المتضادين من حيث يتضائفان^٨ بالفعل متضائفاً^٩ على التعادل^{١٠} فهما^{١١} معاً، إذ الشيء انتها يقال ما منه بالقياس الى شيء يكون معه. و أمّا اذا أخذ أحدهما بالفعل و الآخر بالقوة فقد زال^{١٢} التبادل^{١٣}، لكن على هذا اشكال و هو: أن لقائل أن يقول: إن المتقدم في الزمان مقول بالقياس الى المتأخر، و لا بد أن تكون بينهما اضافة بالفعل، و لا تضاداً فهما موجودان^{١٤} معاً.

و أيضاً فأننا نعلم أن^{١٥} القيامة ستكون، و القيامة معدومة غير موجودة، و العلم

٢. م: ك: لم يسمعه

٣. كذا

٦. ق: + هذه

٨. م: متضائفان

١٠. كذا، في المصدر: التعادل هما

١٢. ق: مقدار الى

١٤. في النسخ: موجودين

١. م: ما

٣. م: يلزم

٥. م: لو

٧. كذا في النسخ و الصحيح: الرابعة

٩. في المصدر: تضائفاً

١١. ق: ك: التبادل

١٣. كذا، في المصدر: التعادل

١٥. ق: م: بان

بها موجود، ولا بد أن تقع بينها اضافة بالفعل و لاتضادّ فيها معاً.
فنقول: أمّا الشكّ المورد من جهة المتقدّم والمتأخّر^١ فأنّته ينحلّ بأن نقول: إنّ
هذا المعني يعتبر من وجهين:
أحدهما: بحسب الذهن مطلقاً.

و الآخر: بحسب الوجود مستنداً الى الذهن إمّا بحسب الذهن فإن يحضر الذهن
الزمانين معاً في الوهم، فيجد أحدهما متقدّماً و الآخر متأخّراً، فيكون قد حصل
جميعاً في الذهن، أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضراً في الوجود و الذهن،
فيضيف الذهن اليه زماناً يعقله مستقبلاً^٢، فيحكم حينئذ بينها بتقدّم و تأخّر، لأنّته
قد أحضرهما^٣ معاً.

و أمّا الوجه الآخر: فهو أنّ الزمان المتقدّم اذا كان موجوداً فوجود من الآخر
أنّته ليس هو، و يمكن أن يوجد امكاناً يؤدّي الى وجوب، و هذا كونه متأخّراً، و
هذا الوصف للزمان^٤ الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدّم و اذا وجد
المتأخّر فأنّته موجود في الذهن حينئذ أنّ الزمان الثاني ليس موجوداً، و نسبته الى
الذهن نسبة شيء كان موجوداً ففقده^٥، و هذا أيضاً أمر موجود مع وجود الزمان
المتأخّر.

فأمّا^٦ نسبة المتأخّر الى المتقدّم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلاوجود له في
الأمر، لكن في الذهن فقط، فإن كلّ زمان وجد فلا يكون - من حيث هو موجود -
لامتقدّماً و لامتأخّراً، و لامضافاً الى شيء من الأزمنة، و الّا لكان مضافاً الى أشياء
بلا نهاية في وقت واحد، و كانت هناك اضافات لانهاية لها موجودة بالفعل^٧، بل هو

١. في: التقدّم و التأخّر

٢. في: مستملاً / بعض النسخ: مستغلاً

٣. ك: أحدهما

٤. ك: الزمان

٥. م: فوجد

٦. ص: ك: و اما

٧. ص: بالفعل

في نفسه بحيث اذا عقل [ب - ١٥٥] وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنه متأخر عن أمر موجود في الذهن.

و أما العلم بالقيامة فإن العلم بها بأنها ستكون^١ علم بحال من أحوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بأنه انتما هو في حكم سيكون لاعندما يكون، بل قبل ذلك عنه ما هي معدومة في الأعيان موجودة في النفس. و أما تصوّر ماهية^٢ القيامة مجردة^٣ فأنته غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصوّر.

و اعلم أن جميع أمثال هذه اضافات أنما تنقّر في الوهم، و المتضائفات فيها أيضاً أنما تكون متضائفات في الوهم، و البيان المستقصى لهذا انتما هو في العلوم الحقيقية^٤، انتهى كلامه.

و لا يخفى أن محصل كلامه هذا أيضاً ليس إلا ما^٥ ذكره هيئنا، لكنّه ارتكب فيه^٦ تطويلاً و تفصيلاً لا طائل تحته أصلاً كما هو دأبه، و إلا فأصل الجواب في الموضعين واحد. و بما شرحنا القول هيئنا و أطنبنا الكلام فيه يمكنك^٧ الاطلاع على جميع ما^٨ في هذا الكلام، و لاجابة الى اعادة القول فيه.

و قد قال بعض العلماء^٩ السابق ذكره آنفاً بعد ما نقلنا عنه: «و لحلّ الشبهة سبيل آخر قد أومأنا اليه في قاطيغورياس، و نحن قد أوردناه في كتابنا الايماضات و التشریقات و في كتابنا خلسة الملكوت^{١٠}، و [هو] أن الموجود المتقدم انتما يكون اتصافه بالتقدم اذا ما قد وجه المتأخر و حينئذ يكون ما به التأخر في المتأخر عدم

١. لم المصدر : فانه انما هو في حكم سيكون، فان العلم بها انما سيكون / ق ، ص ، ك : بالقيامة بها فأنها ستكون.

٢. ص : ماهية

٣. ص : مجرد

٤. ك : ما

٥. الشفاء ، المقولات / ١٥٣ - ١٥٤

٦. م : هلك

٧. م : لمة

٨. أي السد الداماد المشتهر بمبرهناماد

٩. ص : + هو

١٠. ق : - خلسة الملكوت / م : - الملكوت

السابق و ما به المعية وجوده العاقب»^١ انتهى كلامه.

و هذا يدل على أن ما ذكره الشيخ في قاطيفورياس غير ما ذكره هيننا، و قد عرفت أن الظاهر أنهما واحد و لا فرق بينهما إلا بتطويل بلاطائل لاحاجة اليه في حل الاشكال. و ما ذكره هذا العالم من الحل فلا أفهم معناه، و لا أدري محضه، فعسى أن يكون غيري فهمه هذا.

ثم قد قيل في شرح قول الشيخ: «و أمّا المتقدم و المتأخر [في الزمان] و أحدهما معدوم» الى آخر الفصل ما هذه عبارته: «يريد الجواب عن الشبهة الثانية بأن هذا النوع من التقدم و التأخر من الاضافات التي تكون بين الموجودات اذا عقلت^٢، أو من الاضافات التي تكون بين المعقولات التي^٣ لا يحاذيها شيء في الخارج، و لا هي مأخوذة عن^٤ الموجودات الخارجية العينية، فإن معنى التقدم حيث انته معنى التقدم^٥ اضافي لا يتصف به^٦ الشيء، إلا اذا كان مضائفه موجوداً^٧ معه، ففي سائر التقدمات كما بالشرف و ما بالعلية و ما بالرتبة و ما بالطبع حيث، لا تمتنع فيها المعية الزمانية و المقارنة في الخارج، يجوز الحكم في شيء منها بأنه إضافة واقعة في الخارج و المتضافان موجودان بوصف التضائف في الأعيان.

و أمّا هذا النوع من التقدم و التأخر للذين^٨ بين أجزاء الزمان و بين مقارناتها بالعرض فلا يمكن أن يقال: انته واقع في الخارج، لأن طرفي الإضافة يجب [الف - ١٥٦] أن يكونا معاً حيث وقعت الإضافة بينهما، و هذا النوع من الإضافة غير موجود الطرفين إلا في الذهن، فانه اذا أحضر العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني و صورة

١. انظر. المروة الوثقى / ٣٢٣

٢. ق: عقل

٣. ق: ص: التي

٤. ص: فلا

٥. م: من

٦. ك، م: - التقدم

٧. م: به

٨. ق: مضافة موجودة

٩. ق: الذي

التأخر الزماني تصور^١ بينها رابطة التقدم والتأخر، فهذه المقايسة وقعت بين موجودين في الدهن، لأنها انتبا وقعت بعد احضار صورة الطرفين^٢ فيه وملاحظة الارتباط بينهما، وأما قبل ذلك فلا تقدم ولا تأخر بشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلًا معه، فكيف يتقدم شيء على لا شيء موجود أو يتأخر عن لا شيء موجود؟ فهذا القسم من التقدم والتأخر من المضافات التي لا توجد إلا في الدهن.

فقد علمت أن من المضافات: ما هي موجودة في الخارج كالأبوة والفوقية و الجاورة والتماس وغير ذلك، ومنها: ما هي موجودة في العقل كإضافة الكلية والتوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل والتناقض، وكالاضافات المترادفة كلزوم للزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك، فهذا النوع - أي التقدم - من الاضافات الذهنية عند الشيخ^٣ انتهى.

ولا يخفى أن بعض كلماته مشعر بأن التقدم والتأخر ليسا موجودين في الخارج - فلذا لا يلزم أن يكون طرفاهما موجودين فيه، إذ وجود الطرفين في الخارج انتبا يلزم وجود الاضافة فيه - وبعضها مشعر بأن ليس الاتصاف بينهما في الخارج، فلا يلزم وجود الطرفين فيه؛ إذ وجود الطرفين في الخارج انتبا يلزم تحقق الاتصاف فيه، و كأنه لم يفرق بينهما أو يعتقد هما متلازمين كما يظهر من كلماته المنقولة سابقاً. و بالجملة حال الجواب على أي وجه أخذ قد ظهر مما ذكرناه مشروحاً.

ثم قيل بعد ما نقلنا هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال: «و لعمرى أنته ليس بسديد، فإن الحكم يتقدم الأب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها أمر في الخارج، وليست القضايا المفقودة في^٤ الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الأشياء كقولنا: ذاك قبل هذا وهذا بعد كذا و وجد هذا و سيوجد كذا، كلها

١. ك: فصور

٢. ك: الطرفين

٣. ص: لا

٤. تعلية الهيات الشفاء / ١٥٢-١٥٣

٥. م: ذكره

٦. ص: - لهي

ذهنيات صرفة، لامصداق لصدقها، ولا مطابق لحكمها. وقد أفاد الشيخ أن كل ما يصدق حده^١ على أمر خارجي فهو موجود و من هذا القبيل التقدّم والتأخر الزماني؛ فإن مفهومها يصدق على أبعاد الزمان^٢ ومقارناتها، فكيف يكون التقدّم من قبيل^٣ الإضافات الذهنية الغير المترعة عن الموجودات الخارجية^٤، انتهى.

و في هذا الكلام أيضاً خلط بين كون الوجود في الخارج وبين كون الاتصاف فيه، وكأنه اعتقد تلازمها وكيفما كان حكمه بوجود^٥ التقدّم والتأخر ظاهر الفساد، وما ذكره في بيانه من صدق الحد قد عرفت ما فيه مفصلاً.

نعم حكمه بأن الاتصاف بهما ليس في الذهن فهو الصواب، وبهذا يتم (ب - ١٥٦) الإلزام على الشيخ كما أشرنا إليه غير مرّة، إذ الشيخ إما أن يقول بأن وجود الطرفين في الخارج يلزم كون الاتصاف فيه فما نحن فيه أيضاً كذلك، وإن قال أنه لا يلزم كون الاتصاف في الخارج بل انتها يلزم وجود الاضافة في الخارج كالأبوة والبنوة فنقول: ما الفرق بين الأبوة والتقدّم؟ ولم صار الأولى موجودة في الخارج دون الثاني مع أن صدق الحد في الخارج؟ ونحو ذلك مما ذكره الشيخ سابقاً في بيان الوجود في الخارج بما يستحق في التقدّم أيضاً كما لا يخفى.

ولو قال: إن وجود الطرفين انتها يلزم كون الاضافة من الأمور النفس الأمرية لا الأمور الانتزاعية المختزعة، وما نحن فيه من الاختراعات، ففساده أيضاً أظهر من أن يخفى.

ثم قيل بعد ما قلنا: «فالحق في التخصي عن هذا الاشكال ما حققناه في سائر كتبنا بعد تهديد أن المعية بين^٦ شيئين يجب أن يكون من نحو وجودهما، فالمعية بين

٢. ق: العياض الزماني

٤. تعلية الهيات الشفاء / ١٥٣

٦. ص: يوجد

١. ص: وحده

٣. ق: مثل

٥. ق: عن

٦. ص: كثر

نقطة و نقطة ليست كالمعية بين جسم و جسم، و كمية عقل و عقل، فأجزاء البحر موجودة معاً و بعضها في المشرق و بعضها في المغرب، و الفلك موجود مع البرة الواحدة، فأجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معاً على نعت^١ الاتصال الوجداني كما حقق في موضعه، فإن وحدتها الوجودية الاتصالية لاتتافي بتجدها و تماقها و مضيتها و استقبالها، فإذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها معاً في الوجود، و كما لاتمكن وحدتها ألتي عين وجودها إلا هذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود و معيتها أيضاً لايمكن إلا بنحو التقدّم و التأخر.

و بالجملة تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص، و ليست هذه المعية بين أجزائها إلا وقوعها في الدهر معاً و هي عين تقدّم بعضها على بعض بنفس هوياتها^٢ المتجددة المتصرفة، فهي مع قبلياتها و بعدياتها^٣ الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد دفعي دفعةً دهرية، كيف و العالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد، و له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتغاله على أجزاء^٤ متباعدة^٥ الوجود، متفارقة الأكوان^٦، انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن ما ذكره من كون معية الزمان هي تقدّمه و تأخره أمر لايمتدل على العقل السليم، و لا يحصل له عند الذهن المستقيم. و لبت شعري لم لم يقل بأنّ الاضافة يلزمها تحقق الطرفين معاً^٧ في الواقع في الجملة، و أجزاء الزمان كلها معاً في الواقع بحسب الدهر و ان لم يكن معاً بحسب الزمان، و هذا يكفي في معية الطرفين. و كان مراده أيضاً هذا، لكن لايلحق أنه لاحاجة الى التزام معيتها بحسب الدهر، بل يكفي في الجواب أن يقال لايلزم أن يكون طرفا الاضافة موجودين معاً، بل يكفي

١. ص : هويتها

٢. ق : + متسلسلة الوجود

٣. تمليقة الهيات الشفاء / ١٥٣

٤. ق : تعقب

٥. ق : تقدماتها

٦. ص : على متسلسلة

٧. م : معاً

تحققها جميعاً في الواقع، سواء كانا معاً، أو لا، كما (الف - ١٥٧) ذكرنا سابقاً.

ثم قيل في الجواب عن حديث العلم بالقيامة مع أن طرفيه ليس بوجودين معاً: «إن العلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة^١ وأما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي، فإضافة العالمة أيضاً لم يقع للعالم^٢ إلا إلى ما حضر عنده من الصور، كصورة القيامة في هذا المثال، والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة: فلاشكال من هذه الجهة أيضاً، فلا حاجة إلى القول بأن إضافة العالمة من الإضافات الذهنية التي لا يوازها شيء في الخارج، إذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود كما سبق، فكذا إضافة العالمة»^٣ انتهى.

ولا يخفى أن العالمة والمعلومية سواء كانتا بالذات أو بالعرض من الإضافات الحقيقية، ويمكن أجراء الشبهة باعتبارهما جميعاً، فيمكن أجراء الشبهة في العلم بالقيامة بأننا نعلم القيامة^٤ وإن كان بالعرض مع أنها ليست بوجودة، فلا بد من جواب آخر إما على نحو الشيخ، وإما على نحو ما قلنا، ولا يكتفي ما ذكره هذا القائل.

نعم لو قيل: إنه لا شك أن العالمة بالفعل^٥ يلزمها أن يكون معلوماً بالفعل البتة، فحينئذ الجواب أن المعلوم بالفعل الذي لابد أن يتحقق في صورة العلم بالفعل هو الصورة المعلومه وهي متحققة في صورة العلم بالقيامة وإن لم تكن القيامة موجودة بالفعل؛ فافهم!

١. ص. ك: القابلة / في المصدر: العالمة

٢. في: للعالم

٣. تعليقه الهيات الشفاء / ١٥٣

٤. في: - باننا نعلم القيامة

٥. م: معلوم

[المقالة الرَّابِعة]



مرکز تحقیقات کتب و میراث اسلامی

[الفصل الأول] [في المقدم والمتأخر وفي العدول]

[٤/١٦٣] قوله: موقع الأنواع.

وجه كون الأمور التي تكلم عليها واقعة من الوجود^١ والوحدة موقع الأنواع و التي سيتركلم عليها واقعة موقع الخواص والعوارض، أن الأمور الأولى أمور حقيقية موجودة في الخارج، و الثانية أمور اعتبارية تلحقها، فتكون الأولى بكونها أنواعاً أخرى من الثانية.

[٩/١٦٣] قوله: ويكون لاشيء^٢ للمتأخر.

أي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره.

[٦/١٦٤] قوله: ثم نقل الى اشياء أخرى.

اي نقل الى معنى يعم هذه الأشياء الأخرى أيضاً مع ما كان يشمله من الأمور.

[١٢/١٦٤] قوله: ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار

لا يخفى أنه لا حاجة الى نقل آخر الى الوجود، اذا النقل السابق عليه الذي يشمل المتقدم باعتباره - الفاضل والسابق والمخدوم والرئيس - يشمل الوجود أيضاً باعتباره، وهو ظاهر. وحمل الكلام على أنه نقل الى خصوص الوجود لا يخلو عن بعد.

[١٨/١٦٤] ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود الى آخره^٢.

الظاهر أن هذا النقل أيضاً غير محتاج اليه، اذ تقدم الفاعل على المعلوم أيضاً ليس الا باعتبار أن الوجود أولاً له ثم للمعلوم، وكونه مفيداً^٣ للوجود أمر آخر لا يكون مأخوذاً في تقدمه.

[١١/١٦٥] قوله: الا ويكون معه الشيء.

قال بعض سادة العلماء: «أي معية لا يابهاها جوهر ذات الشيء. و أمّا نحو المعية المتمتعة بالنسبة الى نفس جوهر الذات فإن انتفاءها [ب - ١٥٧] لا يعد من التخلف المصطلح عليه، القائم على امتناعه البرهان، لما قد عرفت أن الامكان من مراتب الاعتبارات المعتبرة في جوهر ذات المعلوم المفروغ عنها عندما تنظر في إسناده الى العلة لما يمتنع من أنحاء الوجود بالنظر الى استحقاق من جوهر المعلوم في حد ذاته و في نفس ماهية ليس ينحرف بانتفائه فرض تمامية العلة^٤، ولا يستضره^٥ بذلك امتناع تخلف المعلوم عن^٦ العلة التامة. و ضمان بسط القول في ذلك على ذمة كتاب خلسة

١. ق: خصص

٢. ص: - الى آخره

٣. ك: العلية

٤. م: مفيداً

٥. م: بذلك

٦. ق: لا يستبصر / ص: لا يستقر

٧. انظر: المروة الوثقى / ٣٣٠ مع اختلاف في آخر العبارة.

الملكوت^١ وغيره من كتبنا العقلية و صحفنا الحكيمية»^٢ انتهى.

و لا يخفى أنَّ المعية التي لابدَّ أن تكون للعلة التامة و المعلول التي ادعاها الشيخ هي المعية الزمانية، و امتناعها بالنظر الى نفس ماهية المعلول لا معني له الا بأن يرجع الى أنه يتوقف على شرط آخر من عدم أو غيره، فلا تكون العلة تامة^٣ حقيقة. و القول بأنه يجوز أن لا تمكن بين المعلول و العلة^٤ معية زمانية باعتبار أن^٥ لا تكون زمانية^٦، على تقدير صحتة لا يجدي فيما هو بصده، اذ غرضه تصحيح حدوث العالم؛ و أنه مع كونه مسبوقاً بالعدم لا يلزم فيه تخلف بناءً على إباء ذاته عن الوجود في الأزل، و هذا أمر آخر. اذ^٧ العالم على تقدير ازلية^٨ الواجب لا تكون له معية زمانية مع الواجب^٩، بناء على هذا القول، و لا تعلق له بالقدم و الحدوث؛ فافهم!

(٣/١٦٦) قوله: و نسبتہ الى الذي يكون و[الذي] لا يكون في الحالين نسبة واحدة.

لا يخفى^{١٠} أنه قد ذكر ما فيها سبق أن الشيخ ليس بغافل عن شبهة الأولوية، و صرحنا كلامه بقدر الوسع. لكن كلامه هذا يشعر بأنه غافل عنها. فلا يعقل^{١١}، لعلّه يكون الكون أولى بالنسبة اليه بناء على الأولوية الذاتية مثلاً، اذ مع الأولوية يفرض كونه مرةً و لا كونه مرةً أخرى، و لاشك أنه عند هذا لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى عند التأمل التام^{١٢}.

١. م: - خلسة الملكوت

٢. انظر: العروة الوثقى / ٣٣٠ مع اختلاف في آخر العبارة.

٣. م: - التامة

٤. م: - العلة

٥. م: - العلة

٦. م: - زمانية

٧. م: - و

٨. م: - ازلية

٩. م: - الواجب

١٠. م: - يقال

١١. م: - انه قد ... فلا يعقل

١٢. م: - لعلّه يكون ... العام

[٦/١٦٧] قوله: و لقائل أن يقول أنه اذا كان

لا يخفى أن هذه الشبهة مما لا وقع لها أصلاً، وأنه لا حاجة في دفعها الى هذا التطويل الذي ارتبكه الشيخ الذي لا طائل تحته أصلاً. والعجب من الشيخ أن في أمثال^١ هذه المباحث السهلة يطيل الكلام و يخرج عن حد الاعتدال جداً من دون فائدة و نفع، و في المباحث^٢ المشكلة العميقة التي يحتاج الى مزيد توضيح و تفصيل يطوي الكشح^٣ و لا يترضى لبيان شافٍ و توضيح وافٍ، و لعل له وجهاً و لا تفهمه.

[٤/١٦٨] قوله: و أمّا القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة فأنه ليس اذا وجدت العلة.

لا يخفى أن مفاد القسم الثاني أن كل واحد منها اذا حصل وجب أن يكون^٤ الآخر^٥ حاصلًا قبل سببه^٦، و لذا ذكر في الوجه الثاني لعدم الصدق من جانب المعلول أنه لا يصح أن يقال: إن الشيء يكون سبباً لوجوب شيء قبله. و على هذا لوجه لقوله: «إن كان المعلول حصل من تلقاء نفسه أو بغير العلة»، بل كان الأولى أن يذكر ههنا أيضاً وجهين لعدم الصدق بأن يقال: إن المعلول ليس حاصلًا قبل العلة، و لو فرض حصوله لم يصح أن يقال وجب حصوله بسبب^٧ ما يتأخر عنه على قياس ما ذكره في جانب المعلول أن العلة ليست حاصلة من المعلول، و مع قطع النظر [الف - ١٥٨] عن ذلك أن حصولها السابق منه؛ فافهم!

١. ك: امتثال

٢. ق: .. السهلة ... المباحث

٣. يطوي الكشح: يعرض عنه

٤. من: لا يكون

٥. ق: ك: الامر

٦. ق: من: نسبه

٧. م: لب

[١٧/١٦٩] قوله؛ والأشياء التي يجب أن تعلم

يمكن أن يكون بالجزء عطفاً على «عوارض»، و بالرفع عطفاً على «من عوارض».

[الفصل الثاني]

[في القوة والفعل، والقدرة والمعجزات المأداة لكل متكون]

[٥/١٧٤] قوله: و لم تكن إرادة مخيلة^١ بعد.

الإرادة الخيلة^٢ هي التي يورث ميلاً من غير عزم و اجماع^٣ يترتب عليه.

[٩/١٧٤] قوله: لا يجب من حضور منفعلها و وقوعه منها بالنسبة التي^٤ اذا فعلت فيه فعل^٥ بها أن يكون يفعل بها و هي بعد قوة.

ضمير «وقوعه» راجع الى المنفعل، و الضمير المستتر في «فعلت» الى «القوي»، و ضمير «فيه» الى المنفعل. و ضمير «بها» في الموضعين الى «النسبة» و ضمير «هي» الى «القوي»، و فاعل «لا يجب»: «أن يكون».

١. كذا في النسخ
٢. ق، ص، ك: الذي

٣. قرأت صدر المسئلة
٤. ضمير احتجوا
٥. من المصدر: فعلت فيه فعلاً فعلت مما

[١٧٧/٢] قوله: فكيف يقوم^١.

ردّ على القوم^٢ الذي نقله بأنه اذا لم يكن في جبلته أن تقوم ما لم يقم، فكيف يقوم^٣؟ وقس عليه قوله: «فكيف ينحت».

و فيه نظر؛ لأنّ للقاتل أن يقول: انته يقوم بالقدرة التي له حال القيام، و كان الشيخ أشبهه القدرة بالامكان، فإنّ ما ذكره أنما يصحّ في الامكان، اذ لو لم يكن ممكناً قبل القيام - على أن يكون الظرف ظرفاً للامكان للقيام - لم يمكن أن يقوم في ثاني الحال.

و التحقيق: أنّ البديهة تحكم بأن قبل الفعل تكون الحالة التي تسمى بالقدرة، لكن لا ينفى أنّه ان كان المراد أنّه لا بد أن تكون هذه الحالة قبل الفعل، و لا يمكن تحقّق الفعل بدون ذلك، فباطل؛ اذ الدليل الذي ذكره الشيخ قد عرفت حاله. اذ^٤ البدهة التي ادعينها أيضاً ليست كلية، اذ يجوز العقل أن لا يكون كذلك، بل تكون القدرة على القيام مثلاً حاصلة حال القيام، كما اذا فرض أن زماناً^٥ رزق^٦ العافية في آن و في ذلك الآن قام.

و ان كان المراد أنه لا يلزم أن لا تكون القدرة حاصلة قبل الفعل، فهو كذلك؛ اذ البديهة حاكمة بذلك كما ادعينها، و ان كان دليل الشيخ ليس بتام^٧.

[١٧٧/١٣] قوله: فإن كان امكان وجوده أيضاً في ذلك الغير، فيجب

فيه نظر؛ لأنّ امكان وجوده لا يجب أن يكون في ذلك الغير، كيف و امكان

١. ق: فعل

٢. م: القول

٣. ق: يعدم

٤. ص: ك: و

٥. م: ليس يقام به

٦. ق: يمكن أن يقرأ ما فيه ك: ذهناً

٧. م: فيه نظر ... بتام / م: ليس يقام به

وجوده صفة له فهي^١ لا يمكن أن تكون في غيره؟ و الامكان انتها هو أمر اعتباري، و تحققه في الواقع قبل وجود الممكن لا يقتضي محلاً موجوداً، بل الموصوف به في الواقع هو ماهية المعدومة. و قد بسطنا الكلام في هذا البحث في تعليقات شرح الاشارات^٢.

[١٧/١٧٧] قوله: فيكون امكان وجوده سابقاً عليه

قد عرفت أن الامكان السابق لا يقتضي محلاً موجوداً.

[٤/١٨١] قوله: هو على أحد النحويين المذكورين.

كانت اشارة الى ما ذكره في الطبيعيات في أقسام الفاعل بالعرض^٣، لكن ما ذكره هناك كان انحاءً لانهوين، فلعلّه اشارة الى موضع آخر لم نحضره [ه] في^٤ الآن.

[١٠/١٨٢] قوله: و محال أن يكون معني معدوماً والأفلم يسبقه

فيه أن كونه معدوماً لا يستلزم أن لا يسبقه امكان وجوده، اذ الاتصاف لا يستلزم وجود الصفة، و مما يصحح ما ذكرنا أنه لو لم يقل بما قلنا، لزم أن يرتكب أن امكان شيء قائم في^٥ آخر، و هل هو^٦ الأ مثل أن يقال: أن^٧ زيد أبيض بيباض قائم بعمره، و ارجاع امكان الحادث بامكان اتصاف المحل به ليس بمجدي، اذ دليلهم - و هو أنه لو لم يكن قبل وجوده ممكناً لكان ممتنعاً - يدل على أن امكان وجود الحادث في نفسه لا بد أن يكون سابقاً على وجوده، و ألا لم يجوز أن يوجد، و لا يجدي تحقق امكان آخر و إن كان هو أيضاً من لوازمه، و هو ظاهر.

٢. المصدر، ورق

١. ق. - فهي

٤. كذا، و الظاهر زيادته

٣. فارن: الشفاء، سماع الطبيي / ٥٦

٦. من: هذا

٥. ك: شيء

٧. من: وإن

[١٨٢/١٨] قوله: فنقول أن هذه الفصول التي أوردناها

قيل: «المراد بهذه الفصول هي الأحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل من أحوال القوة والفعل. و منشأ هذا التوهم هو ما ذكره هنا أن كل حادث يتقدمه إمكان وجود، وأن القوى مباني الأفعال، وأن القدرة ضرب من القوة، وكذا المذكور في بعض المواضع أن الامكان من المراتب السابقة على الوجود، فيقال: أمكن فاحتاج [ب - ١٥٨] فأوجب فوجد.

و كذا ما توهم بعضهم من تقدم الماهية على الوجود والجنس على الفصل و المادة على الصورة، و لاجل هذه الأمور قالت طائفة من غاغة^٢ الفلاسفة قبل نضج الحكمة. و طبع الفلسفة أن القوة على الإطلاق قبل الفعل، و أن المادة قبل الصورة مطلقاً ذاتاً و زماناً فجعلوا المبدأ الأول^٣ أمراً بالقوة، و تشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة، حكاها الشيخ عنهم^٤، انتهى.

١. ق: مباد

٢. م: حاشيه و يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: غايه، و لكن الأصح ما في النص

٣. تعليقه الهيأت للشفاء / ١٧٣

٤. المبدأ الأول

[الفصل الثالث]

[في التام والناقص وما فوق التمام، وفي الكل، وفي الجميع]

.....

[المقالة الخامسة]



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱۳۸۵

[الفصل الأول]

[في الأمور العامة وكيفية وجودها]

[١١/١٩٥] قوله: ويقال كلّي للمعني الذي لامانع من تصوّره

هذا هو المعني المشهور في كتب المنطق. قيل في بيان هذا المعني: «و الثالث: المعني الذي لامانع في نفس تصوّره من أن يقال على كثيرين، ولكن لوقوعه متعدداً مانع عقلي و سبب ذاتي خارج عن نفس ماهيته. و معناه يدلّ عليه دليل، كالشمس و القمر، و كلفة الأرض الواقعة في وسط الكل^١»، انتهى^٢.

و يستفاد منه أنه فهم من كلام الشيخ أن هذا المعني هو أن يكون للكلّي فرد واحد، و تتمتع أفرادها الأخرى بسبب من خارج، و هو كما ترى.

[١/١٩٦] قوله: و قد يمكن أن يجمع هذا كله في أن هذا الكلّي

ظاهر السياق أن هذا معني آخر جامع للمعاني الثلاثة المتقدمة لكن ليس كذلك، بل هو المعني الأخير بعينه، فلعلّ مراده أن هذا المعني الأخير أعم من المعنيين الأولين، و لا يخفى بعده.

قيل: «مراده أن المعني الأخير يصلح أن يكون جامعاً بين المعاني، فأنته من جهة

أن نفس تصوّره غير مانع من القول على كثيرين، متحقق في سائر المعاني و إن كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايراً للبراقى^١، انتهى.
هذا أيضاً يدلّ على أنه أخذ المعنى الثالث بالنحو الذي ذكرنا آنفاً، ولا يخفى فساد.

[٢/١٩٦] قوله: ويجب أن يكون الكلّي المستعمل في المنطق و ما أشبهه هو هذا.

لأنّ نظر المنطقي و ما أشبهه يجب أن يكون عامّاً شاملاً للموجود و المعدوم و الممكن و الممكن. قيل: «و انتما وجب أن يكون المستعمل في المنطق و ما أشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الأولى^٢ هو هذا المعنى بعمومه و شموله للأقسام الباقية»،^٣ انتهى.
و أنت خبير بأنّ هذا المعنى على الوجه الذي أخذه ليس شاملاً للأقسام الباقية بل مبائناً لها.

[١/١٩٧] قوله: فإن سئلنا عن الفرنسية لطرفي^٤ النقيض

اعلم أنّ السؤال يحتمل وجوها:
أحدها: أن يسأل أنّ الفرنسية هل هي في الواقع ألف، أم ليس بألف، أي موصوفة بها. فلا بدّ في الجواب أن يقال: انتما ألف إن كانت متصفة في الواقع بها، أو^٥ ليست بألف ان لم تكن متصفة في الواقع بها.
ثانيها: أن يسأل أنّ الفرنسية هل هي ألف أو باء من الشيتين اللذين لا يمكن

٢. ق: سيما الالهى / م: ـ الفلسفة الاولى

٤. م: بطرفي

١. تعليلية الهيات الشفاء / ١٨٢

٣. تعليلية الهيات الشفاء / ١٨٠

٥. ق: ـ أو

اجتماعها، و لا ارتفاعها عن أمر موجود؟ و يكون المراد أنها متصفة بأيتها؟ فحينئذ إن كانت الفرنسية موجودة فلا بد أن يجاب بتعيين إحداهما، و ان لم تكن موجودة فلا يستحق الجواب؛ لأن جواب [الف - ١٥٩] هذا السؤال هو تعيين إحداهما و الحال أن كل واحد منهما مرتفع. نعم الصادق في الواقع هو سلب كل منهما.

فهذان الوجهان ليسا مما^٢ نحن فيه.

ثالثها: أن يسأل أنها من حيث هي^٣ ألف أو ليست بألف، بمعنى أن هذا السلب أو الإيجاب نفس ذاتها أو داخل منها. و حينئذ أيضاً لا يستحق الجواب، إذ كل من الطرفين ليس بواقع.

رابعها: أن يسأل أنها من حيث هي ألف أو ليست من حيث هي بألف، بمعنى أن الألفية نفس ذاتها أو^٤ داخله في ذاتها، أو ليست كذلك. و حينئذ لابد أن يجاب بالسلب، لكن يجب أن يتقدم السلب بأن يقال: ليس من حيث هي بألف، بمعنى أن الألفية ليست داخله في ذاتها و لا عنها^٥، إذ لو قدم يتوهم من أن السلب عين ذاتها أو داخل فيها، و ليس بناء تقديم السلب على أن القضية حينئذ تصير معدولة كما ظنه بعضهم، إذ الظاهر من السياق أن نظر الشيخ ليس على هذا، مع أن صيرورتها معدولة حينئذ محل تأمل، كما لا يخفى.

خامسها: أن يسأل أنها من حيث هي ألف أو باء - أي الأمران اللذان في قوة النقيضين - و يكون المراد أنها نفس ذاتها أو داخلان فيها. و حينئذ لا يستحق الجواب، إذ كل من الشقين غير متحقق. و انتها الجواب بتعيين أحدهما بعد وضع شيء منها.

و بما ذكرنا ظهر أن طرفي المسألة فيما نحن فيه إذا كانا إيجاباً و سلباً، فحينئذ أيضاً

١. ق: فهو أن

٢. ك: بما

٣. ق: أنها

٤. ق، م، ك: و

٥. ك: هدمها

لا يستحقّ الجواب في صورة، لكن يستحقّ في صورة أخرى؛ فكلام الشيخ لابدّ أن يحمل على الصورة الأخيرة.

[١/١٩٩] قوله: على أنه اذا قيل الانسانية التي في زيد

وجه آخر لدفع الاشكال الذي يتوهم في أنه اذا قيل: الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل غير التي^١ في عمرو؟ يلزم أن يقول في الجواب: لا، وهو أنه اذا لزم أن يقال لا فتكون الانسائتان واحدة بالعدد، هذا خلف. وكان الوجه الأول من الجواب أنه لا يلزم من أنه اذا لزم في الجواب أن يقال: لا أن يقال أنها واحدة لما قد عرفت أن في مثل جواب هذا السؤال يصحّ سلب النقيضين، اذ معنى السلب و أن الغيرية ليست عين الانسان ولاجزءه، وكذا الاتحاد.

و حاصل هذا الوجه أن هذا السؤال ليس له صورة معقولة، اذ بعد أخذ الانسان من حيث هو انسان لا يصحّ أخذ أنه في زيد، اذ^٢ حيثية كونه في زيد تنافي حيثية من حيث هو انسان، لأنها^٣ اعتبار زائد على الانسانية.

و أنت خبير بأن هذا الاشكال ليس بما له وقع أصلاً حتّى يحسن أن يطنب الكلام في دفعه على ما فعله الشيخ، مع أن هذا الوجه الأخير بما لا يجدي أصلاً؛ اذ^٤ للسائل أن يقول: لا يسأل أن الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية تغاير التي في عمرو، أم لا؛ حتّى يقال في جوابه ما قلتم؛ بل يسأل أن الانسانية التي في زيد من حيث انسانية زيد هل هي غير التي في عمرو، أم لا؟ و حينئذ لا يصحّ ما ذكرتم. فلا بدّ في الجواب من التمسك [ب - ١٥٩] بالوجه الأول بأن يقال: إن كان المراد أنها موصوفة بالمغايرة، أم لا؛ فنجيب بأنها^٥ موصوفة بها؛ وان أريد أن حيثية المغايرة

١. ق: الشئ.

٢. ق: و.

٣. ق: لانها

٤. ق: و.

٥. ص: انها

عين ذاتها أو جزئها فنختار أنها ليست كذلك، و لا يلزم من ذلك أن يكونا متحدين، بل الاتحاد أيضاً كالفيرية في هذا المعنى.

[٤/١٩٩] قوله: إمّا أن نرجع الكناية.

أي الضمير.

[١١/١٩٩] قوله: فنقول أنا لانجيب بأنّتها

قد عرفت فائدة تقديم السلب على الهيئته.

[١٤/١٩٩] قوله: و ههنا شيء آخر، و هو أنّ الموضوع في مثل هذه

المسائل

هذا جواب آخر للاشكال المذكور. و قد عرفت أنّ هذا الاشكال لا يليق بهذا الاطناب. و حاصل هذا الجواب: أنّ هذه القضية يرجع الى الابهال، أي تكون مهمة، و لا يكون عنها جواب، اذ المهمة هي^١ ما يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من غير قيد، و الطبيعة يصحّ اتصافها بالمتقابلات. فاذا سئل أنّ طبيعة الانسان من حيث هي واحد، فلا يصحّ أن يقال: انتها واحدة^٢ و^٣ ليست بواحدة^٤، اذ قد تكون واحدة و قد تكون ليست بواحدة؛ فحينئذ لو سئل أنّتها مغائرة لما في عمرو، لا يجب أن يقال: انتها ليست بمغائرة حتّى يلزم الاشكال.

و هذا الجواب يجري على تقدير جعل السؤال سؤالاً عن الاتصاف أيضاً و قطع النظر عن أنّ السؤال ليس عن هذا، بل عن^٥ معنى آخر كما في الجواب الأوّل هذا. و

١. ق. : هي

٢. م. : واحداً

٣. ص. : أو

٤. ق. : م. : بواحد

٥. ق. : عن

لا يخفى أنه لو أجري الاشكال على النحو الذي قررنا لا يتجه هذا الجواب أيضاً.

[٥/١٩٩] قوله: ألا أن تجعل تلك الانسانية ...

يعني: أن هذه الوجه^١ يرجع الى الاهمال، ولا يستحق الجواب إلا أن تجعل الانسانية مشاراً اليها و تجعل لها تعيناً، و حينئذ يخرج عن الاهمال، لكن ينافية أخذ قيد من حيث هي انسانية، اذ هذا القيد انما يرجع الى الاهمال البتة، و هذا مثل ما ذكره في العلوة المذكورة.

و قد علمت أنه يمكن أخذ قيد الحيثية بنحو لا ينافية بأن أخذ الحيثية على أنها انسانية زيد، فيضطر في الجواب الى ما ذكرنا، و تصير هذه التطويلات لغواً لا طائل تحتها.

[٦/٢٠٠] قوله: ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان ...

يعني: ان ساهلنا و قطعنا النظر عن أنها مهملة لا يستحق الجواب. نقول في الجواب عن الاشكال: ان الطرفين مسلوبان عنه على ما ذكر في الجواب الأول، ألا أن يكون السؤال أنها هل هي موصوفة بالغيرية أم لا؟ و حينئذ نقول: ان الانسانية التي في زيد موصوفة بأنها تغاير التي في عمرو بسبب الأعراض التي تلحق الانسانية بها صارت زيدا، فلا يلزم إشكال.

[٧/٢٠٠] قوله: لا على معنى أنه لا بد ...

و في بعض النسخ الصحيحة «الآ على معنى»، و هو أظهر.

[٨/٢٠٠] قوله: فحينئذ نقول لابد لها من أن يصير غيراً بالأعراض التي معها ...

لا يخفى أن تلك الأعراض إن كانت أعراضاً تلحق الماهية بعد الوجود بشرطها^١ فظاهر أنها بما لاتصلح لأن تكون سبباً للغيرية، اذ ظاهر أن الانسانية في مرتبة الوجود أمر مشخص مغائر لجميع ما عداها من الأشخاص، و تلك الأعراض انتبا تلحقها^٢ و تعرضها (الف - ١٦٠) بعد تشخصها و امتيازها عما عداها.

و إن كان المراد بها^٣ ما يسميه القوم تشخصاً و يزعمون أنه متحد مع الماهية في الوجود، ففيه أيضاً: أن البديهية حاكمة بأن الحصة من الماهية التي تتحد مع هذا الأمر في الوجود مغائرة للحصة الأخرى منها^٤ التي تتحد مع تشخص آخر في الوجود مع قطع النظر عن هذا المقارن، و انكاره مكابرة صرفة، فلا يجدي الاتحاد في الوجود مع التشخص أيضاً في حصول المغائرة. بل الصواب أن يقال: أن الماهية اذا وجدت بنحو كانت مغائرة لها اذا وجدت بنحو آخر، أي المغائرة بالشخص لا للمغائرة بالمعنى؛ و لانسلم أن معنى واحداً بالنوع يلزم أن يكون فردان منه متحدين بالعدد و بالشخص، و ان لم يكن معها معنى آخر في الوجود. و فهم هذا يحتاج الى دقة نظر و مزيد تأمل مع وجود ذهن سليم و طبع مستقيم.

[١٠/٢٠٠] قوله: فهي غير انسانية بالأعراض.
قد عرفت ما فيه و أنه حقيق^٥ بالأعراض.

١. ق: بشرطها / بعض النسخ: بشرطها

٣. ص: ١ و

٢. ق: ١، ٢ و

٥. ق: حقيقي

٤. ق: معها

[١٠/٢٠٠] قوله: ويكون لهذه الأعراض تأثير

قد ظهر أنه لا تأثير لها فيه.

[٦/٢٠٠] قوله: و معلوم أنه إذا كان حيوان و شيء

قد علمت أنه ليس في الواقع حيوان و شيء، بل مجرد الحيوان لو فرض أن الحيوان^١ طبيعة نوعية. و على هذا توجيه الاعتبارات الثلاثة فيه أظهر، كما لا يخفى. نعم لو كان طبيعة جنسية فحينئذ يكون معه الفصل، و تجري الاعتبارات فيه بالنسبة الى الفصل و بالنسبة الى الشخص.

[٩/٢٠١] قوله: فالطبيعة^٢ كالحيوانية و الانسانية بهذا الاعتبار

تقدم الطبيعة بهذا الاعتبار على الطبيعة الشخصية غير ظاهر أصلاً، سواء كان الأمر في الشخص على ما ذكرنا آنفاً أو على ما ذكره الشيخ. وإن كان الأمر على ما ذكرنا أظهر. و قس عليه الحال في تقدم الطبيعة الجنسية على النوع. و ما قيل^٣ بعضهم: «أنَّ التقدّم يرجع^٤ الى الأولوية في الوجود، و لا ينافي ذلك الاتحاد في الوجود»، فيه أنَّ التقدّم ليس بهذا المعنى و على تقديره، أي أولوية للطبيعة على الشخص. و كذا ما قيل: «أنَّ^٥ التقدّم و ان لم يكن بهذا المعنى لكن يمكن^٦ أن يكون الوجود الواحد متعلقه بأحدهما أقدم من متعلقه بالآخر»، فيه أنه على تقدير صحة ذلك ما الدليل على تحققه فيما نحن فيه؟

٢. في المصدر: ما للطبيعة

١. ص: الحيوان

٣. لم نعتز على صريح ألفاظها في تعليق الهيات الشفاء / ١٨٤-١٨٥

٤. ص: - أن

٥. ص: يرجع

٦. ص: ك: - يمكن

[١٥/٢٠١] قوله: وهذا الحيوان بهذا^١ الشرط وإن كان موجوداً....

لا يخفى أنه لا شك أن حيواناً ما إذا كان موجوداً كان الحيوان من حيث هو حيوان أي طبيعة الحيوان موجودة، سواء قلنا: إن الشخص على النحو الذي ذكرنا، أو على النحو الذي ذكره الشيخ؛ إذ على ما ذكرنا تصوير الطبيعة^٢ باعتبار وجودها مشخّصاً، فالطبيعة تكون موجودة لاحتمال، لكن بعد الوجود لا يبيح إطلاقها بحالها، بل تصوير متشخصة، أي الماهية المأخوذة مع الوجود باعتبارها تكون متشخصة، وهذا لا ينافي كون المطلق موجوداً. وعلى ما ذكره الشيخ تكون الطبيعة مع الشخص موجودة بوجود واحد، فالطبيعة المطلقة موجودة وإن كانت مع الشخص شخصاً. نعم لو قيل: إن الأشخاص لا يشترك في أمر ذاتي، والمعاني التي نسميها بالذاتيات انتما [ب - ١٦٠] هي أمور منتزعة منها، فحينئذ لا يلزم أن تكون الطبيعة^٣ الكلية موجودة، وانتما الموجود هو الأشخاص فقط؛ لكن هذا كأنه مخالف للضرورة، إذ البديهة حاكمة بأن الأشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك في أمر ذاتي في الواقع، وليس بمجرد أننا نتزع منها أمراً واحداً، وإنكاره سفسطة.

[١٠/٢٠٢] قوله: ثم الحيوان بما هو حيوان موجود.

بعد ما ذكر هذا القائل أن^٤ الحيوان بما هو حيوان ليس موجوداً في الأشخاص، لا أدري أن حكمه بأن الحيوان بما هو حيوان موجود من أي جهة؟ وما الدليل عليه؟ وهل هو إلا هذيان محض؟

٢. ص : + على

٤. ق : انما

١. ق : لهذا

٣. ق : بالطبيعة

٥. ص : + ان

[١٦/٢٠٢] قوله: فنقول أن هذا الشك قد وقع من الغلط من وجوه

لا يعني أن هذا الشك لا يلزم أن يكون الغلط فيه من وجوه، بل يمكن تقريره بوجه لا يكون الغلط فيه إلا من وجه واحد بأن يقال: الحيوان الذي موجود في هذا الشخص [١]: إما أن يكون حيواناً مائياً، أي صار حيواناً مخصوصاً^٢، فلا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجوداً [٢]: وإما أن لا يكون حيواناً مائياً^٣ لم يصره حيواناً مخصوصاً. فحينئذ يكون شيء واحد بالعدد موجوداً في الكثرة، وحينئذ الغلط فيه من جهة واحدة من الوجوه التي ذكرها الشيخ.

وهي أننا نختار الشق الأول، ونقول: إن صبرورته خاصاً لا يستلزم أن لا يكون المطلق موجوداً على ما بيننا، وهذا هو الوجه الأول من الغلط الذي ذكره الشيخ ولا يرد حينئذ الوجه الثاني أصلاً.

ويمكن أن يوجه أيضاً بنحو آخر بأن يقال: إن الموجود [١]: إما حيوان مائياً فقط، وحينئذ^٤ على هذا لا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجوداً^٥ وهو ظاهر [٢]: وإما أن يكون أصل معنى الحيوان موجوداً، فيكون معنى واحد^٦ بالعدد موجوداً في كثيرين. وهذا التقرير أولى وأظهر وأوفق^٧ بالعبارة من الأول.

وعلى هذا أيضاً يكون الغلط من جهة واحدة، وهي أن يختار الشق الثاني و يقال: إذا كان أصل معنى الحيوان موجوداً لا يلزم أن يكون أمر واحد^٨ بالعدد^٩ موجوداً في كثيرين، لأن معنى الحيوان ليس أمراً واحداً بالعدد، بل انتما يلزم أن يكون

٢. في المصدر: فيه

٤. ص، ك: في

٦. ص، ك، م: حينئذ

٨. ص: واحداً

١٠. م: أمراً واحداً

١. ق، ص، ك: - أن

٣. ق: محضاً

٥. ك: يصير

٧. ك: موجودان

٩. م: أولئك

١١. ق: - بالعدد

أمر واحد بالمعني موجوداً في كثيرين، و لانسلم استعائته، بل هو أول النزاع.
ثم ههنا كلام آخر وهو أن الوجه الثاني من اللفظ الذي ذكره الشيخ يرجع الى
الوجه الأول. بيانه: أنه بعد ما سأل عن السائل وقال: ان عنيت أنه لا يخلو عن
لزوم أحدهما فهو صادق، لم يجبي بجواب، سوى أنه لا يبطل بعروض الخصوص أو
العموم طبيعة الحيوانية، فالحيوان وان صار خاصاً لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية،
فطبيعة الحيوانية موجودة أيضاً. وليس هذا إلا ما قال في اللفظ الأول أن حيواناً ما
إذا كان موجوداً كان^١ طبيعة الحيوان أيضاً موجودة، ولا يلزم من كون الموجود
حيواناً ما أن لا يكون الحيوان بما هو حيوان موجوداً، وهو ظاهر.

وبما ذكرنا ظهر أن الشيخ لم يأت بجواب الاشكال ولم يجبي بما يحسم به مادة
القول والقال، إذ لو أجرى الشبهة على النحو الثاني الذي ذكرنا، فلم يندفع بما ذكره
الشيخ أصلاً. بل لابد أن يتمسك بما ذكرنا من أن طبيعة الحيوان ليست أمراً واحداً
بالمعدد، (الف - ١٦٦) ولا محذور في وجودها في الكثرة، فثبتت!

{٤/٢٠٤} قوله: ولو كان يجوز أن يكون الحيوان^٢ بما هو حيوان مجرداً....
قد عرفت أن الكلّي الطبيعي لا يجب أن يكون معه في الوجود شيء آخر به
يتشخص. نعم يكون من حيث الوجود وباعتباره مشخصاً^٣. ثم إن كان الكلّي ممّا
يجب أن تكون له مادة أو محلّ، فلا يمكن أن يفارق بتلك المادة أو المحلّ، وان لم يجب له
ذلك فيوجد في الخارج من دون مادة ومحلّ.

ولاشكّ أنه لا يمكن أن يكون مجرداً عن الصفات^٤ الاضافية والاعتبارية، أمّا
الصفات والأعراض الحقيقية، فلادليل على شيء من جواز التجرد عنها وعدمه^٥.

٢. ص: للحيوان

٣. ق، ك: + مجردة عنها الى الخارج فتكون

١. كلاً

٣. ك، م: تشخصاً

٥. ص: عدمها

فالمثل [١]: إن كان المراد منها أنَّ الأشياء المادية و ذوات المثل تكون مجردة عنها في الخارج، فتكون باطلة بعد ما ثبت أنَّ تلك الأشياء لابدَّ أن تكون في مادة أو محل، وأنته لا يجوز أن يحلَّ في محلٍّ ما لم يكن ذاته محتاجاً إليه.

[٢]: وإن كان المراد منها أشياء مجردة عن جميع اللواحق الخارجية حتى الصفات الاضافية و الاعتبارية، فبطلانه ظاهر.

[٣]: و إن أريد كونها مجردة عن الصفات الحقيقية الخارجية، فبعض الأشياء أيضاً يمتنع^١ أن يكون كذلك. نعم بعضها في مقام الاحتمال.

[٤]: و إن أريد بها طبائع كلية تكون بكيئتها موجودة في الخارج، بمعنى إنتهاها لاتكون مأخوذة مع الوجود مشخصة، فبطلانه أيضاً ظاهر؛ اذ الهدية حاكمة بأنَّ كلَّ موجود مع اعتبار الوجود مشخص إليه، سواء كان موجوداً في الخارج أو في الذهن.

[٥]: و إن أريد بها أصل الطبائع، و قيل إنتها موجودة في الخارج، فهو كذلك في الواقع، و هو بعينه مذهب الشيخ.

[٦]: و إن أريد أنَّ^٢ الطبائع بدون أمر موجود يكون به التشخيص موجودة متشخصة، فهو أيضاً صحيح، و هو الذي اخترناه و أشرنا إليه مراراً.

[١٠/٢٠٤] قوله: و قد اكتنفه من خارج شرائط و أحوال.

قد علمت حقيقة لزوم اكتناف الشرائط من خارج مفصلاً.

[١٣/٢٠٤] قوله: و لو كان هناك^١ حيوان مفارق كما يظنون

يعني لو تفرقنا و سلمنا أنَّ هناك حيواناً مفارقاً و يجوز أن يجرّد الحيوان عن الشرائط و الأحوال في الخارج لم يكن ذلك هو الحيوان الذي نطلبه و نتكلم عليه، لأننا نطلب حيواناً يكون مقولاً على كثيرين. بأن يكون نفس كل واحد واحد، و هذا الحيوان يكون مبانئاً لكل واحد و ليس محمولاً عليه و ليس عين شيء منها فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله، اذ كلامنا في الحيوان الكلّي الذي يحمل على كثيرين، و يكون نفس كل واحد منها و مشتركاً و موجوداً فيها. و بيان حقيقة حاله و وجوده و نسبته الى الكثيرين. هذا محصل كلامه.

و فيه موضع بحث و تفتيش، اذ الشيخ كما سيصرّح به تكون الكلية عنده بمعنى المطابقة للكثيرين، و الصورة العقلية عنده متصفة بالكلية بمعنى أنها مطابقة للكثيرين، يعني: أنَّ كل واحد من الكثيرين اذا جرّد عن اللواحق [ب - ١٦١] الخارجية يرسم في الذهن منه هذه الصورة، و اذا ارسم من أحدها في الذهن هذه الصورة فاذا جرّد شخص آخر من اللواحق فلم ترسم في الذهن^٢ صورة أخرى، بل تكفي الصورة الأولى، فيكون حمل الكلّي على كثيرين و وجوده فيها و كونه عين كل واحد منها بمعنى هذه المطابقة و هذه النسبة.

و حينئذ نقول اذا فرض^٣ صورة الحيوان مجردة عن اللواحق الخارجية كما تكون مجردة عنها في الذهن، و كانت موجودة في الخارج، فلاشكّ أنها أيضاً مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور، كما أنَّ الصورة الذهنية مطابقة لها بذلك المعنى من دون فرق. و القول بأنه لا يجوز أن يكون الحيوان مجرداً في الخارج - كما يكون في الذهن، بل يكون معه اللواحق الخارجية، و حينئذ لا يكون مطابقاً لكثيرين - بما لا مدخل له

١. في المصدر: هيئنا

٢. ك: + منه هذا

٣. كذا

في المقام؛ إذ الكلام بعد النزّل و تسليم جواز تجرّد الحيوان في الخارج وإن كان الشيخ يقول بأنّ الحيوان من حيث هو حيوان موجود في الأشخاص - كما صرّح به آنفاً - و يكون عين كلّ شخص و يحمل عليه. و يكون مراده أنّ كلامنا في طبيعة الحيوان الّذي يكون بهذه الأحوال و الحيوان المجرّد في الخارج، لا تكون بهذه الأحوال ضرورية أنّ كلّ موجود مشخّص، و لا يمكن أن يكون موجوداً في كثيرين و محمولاً عليها.

فعلّ تقدير تسليم جواز التجرّد في الخارج لا يكون ممّا نحن بسبيله؛ فلا أدري ما الباعث له على أن يجعل الكلّية بمعنى المطابقة و يتكلّف فيها ما تكلف كما سيجيء. الكلام فيه، و يصرفها عمّا هو ظاهر كلام القوم؟ و لم يجعلها بمعنى الاشتراك بين كثيرين أو جوازه إمّا في الواقع أو بالنظر الى نفس مفهوم الكلّي على ما مرّ من المعاني^١ الثلاثة المذكورة؟ و العجب أنّه لم يغفل أيضاً عن ذلك، إذ في الأصل الآتي احتمال أن تكون الكلّية بهذا المعنى.

و أنت خير بأنّته مع عدم الغفلة عن ذلك و مع الذهاب الى ما ذكرنا^٢ من كون طبيعة الحيوان موجودة في الأشخاص و محمولة عليها بل متحدّة معها، و مع ملاحظة تعريفات الكلّي من العجب جدّاً أن يجعل الكلّ بمعنى آخر يحتاج فيه الى ما سيتكلّفه من دون فائدة و جدوي أصلاً، و لم يجعله بالمعنى المتبادر الظاهر. و لعلّ الشيخ لم يحقق أمر الكلّي الطبيعي كما هو و لم ينتقحه^٣ على وجهه، و في أثناء كلماته قدياتي بما هو الصواب من حيث لا يشمر، و لذا يتممّج في الكلام، و لم تتناسب أجزائه كلماته و لم يتسق نظم عباراته، كما لا يخفى على من له أدنى دربة و يسير تمييز.

[١٧/٢٠٤] قوله: والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم....
قد عرفت ما في هذا التقدّم^١.

[١٧/٢٠٥] قوله: وهو الذي يخصّ^٢ وجوده....

لم يظهر محصل لهذا الكلام أصلاً، سواء قلنا إن وجود الكلي الطبيعي على نحو ما ذكرنا من أن الماهية يوجد من دون انضمام أمر هو التشخص إليها، فتصير متشخصة باعتبار الوجود، أو على النحو المشهور من أنها يوجد مع التشخص بوجود واحد [الف - ١٦٢] إذ على كل من النحويين لامتني لهذا الكلام، ألا أن يقال: إن الشيخ لما قال بتقدّم^٣ وجود الطبيعة^٤ على وجود الشخص و إن كانا متعديين في الوجود^٥، فحينئذ يجوز أن لا يكون للطبيعة الجزئية مدخل في وجود الطبيعة وإن كان لها مدخل في وجود الشخص.

ثم إن الطبيعة الجزئية أيضاً لا تدرى ما المراد منها؟ ولعل غرض الشيخ من هذا الكلام ما سيذكره في طي الفصل الأخير^٦ من المقالة السادسة، فارجع إليه! وبالجمله كلمات^٧ الشيخ في هذا المقام على أكثرها أثر الظلام.

[٨/٢٠٥] قوله: وهو بهذا الاعتبار كلي.

قد عرفت أن جعل الكلية بهذا المعنى مما لا محصل له؛ إذ ظاهر أن غرض المنطقي والحكيم مما يتعلق بنفس المعنى، وإذا كان نفس المعنى موجوداً في كثيرين، وكان الكثيرون^٨ أفراداً لها و يكون هو محمولاً عليها، فالكلي يكون هذا المعنى البتة، و

١. ص: القدم

٢. ك: يختص

٣. ص: مقدم

٤. م: الماهية

٥. ص: + الواقع

٦.

٨. ق: م: الكثيرون

٧. ق: نكات. ك: كلمات

يكون الكثيرون^١ أفرادهم فلاوجه حينئذ لجعل الصورة الذهنية كلية، و جعل كليتها بمعنى المطابقة التي ذكرها، و جعل الكثيرين أفرادها بهذا المعنى البعيد.

نعم لو لم يقل أحد بوجود الطبيعة في الخارج^٢ فلا بد له من جعل الكلية بمعنى المطابقة، أمّا الذي قال به فهو في فسحة منه، و الشيخ مع قوله به ما كان له حاجة الى هذا القول الغريب^٣، فلا أدري لم قال به؟ ولعل وجهه ما قلناه^٤ انه لم يفهم معنى وجود الكلي في الخارج على ما هو وجهه و حقيقته، و أنطق به من حيث لا يفهم، فلذا اضطرب في المقام و يتمم^٥ في الكلام.

[١٤/٢٠٥] قوله: فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية.

لا يخفى أنّ الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فهذه الصورة كلية ليست إلا^٦، لما الوجه في القول بجزئيتها و الاعتذار عن اجتماع الكلية و الجزئية فيها بأنّها باعتبارين؟ و الظاهر أنّ الحكم بجزئيتها ليس إلا باعتبار جعل الجزئية و الكلية بالمعنى الذي ذكرنا، فهبنا أيضاً وقع غفلة أخرى للشيخ حيث جعل الجزئية و الكلية بهذا المعنى، و بالجملة كون الجزئية و الكلية بهذا المعنى أمراً^٧ تكثر في الأذهان بعد تعلم شيء من المنطق و الحكمة، فليتلفت ذهن اليه من حيث لا يشعر، و هذا الكلام من الشيخ من هذا القبيل فليته كان فطرته باقية على هذا الحال، و لم يشوشها بكثرة القيل و القال، و لم يأت أصلاً بحكاية المطابقة الغير المطابقة للصواب، كما لا يخفى على ذوي الألباب.

٢. ق. :- في الخارج

٤. ص. قلناه

١. ق. م. : الكثيرين

٣. ق. :- الغريب

٥. يتمم في الكلام : لا يبين الكلام و لا يهتد بها.

٧. ق. : امرار

٦. كذا و في العبارة اضطراب

[١٦/٢٠٥] قوله: ولأن الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز اذن أن تكون هذه الصورة

هذا أيضاً من بركات البرامكة أي من بركات القول بكون^١ الكلّية بمعنى المطابقة، اذ لو جعل الكلّية بالمعنى الذي ذكرنا، فالكلّي هو نفس الحيوان ونسبته الى الأشخاص الذهنية الخارجية سواء؛ فكما أنه كلّي بالنسبة الى الحيوانات الخارجية بمعنى حمله عليها ووجوده فيها واتحاده بها، كذلك كلّي بالنسبة الى الحيوانات الذهنية [ب - ١٦٢] وصور ماهية الحيوان الموجودة في الذهن؛ اذ ماهية الحيوان اذا وجدت في الذهن يصير بسبب^٢ وجودها متشخّصة^٣، فيكون الحيوان بما هو حيوان كلياً بالنسبة اليها كما أنه كلّي بالنسبة الى الأفراد الخارجية من دون فرق أصلاً، وحينئذ لا حاجة الى أن يجعل لجزئيات^٤ الصور الذهنية^٥ كلياً آخر سوى كلّي الجزئيات الخارجية. فأما اذا جعل الكلّية بمعنى المطابقة فالكلّي يكون الصورة الذهنية لأنفس المعنى، ولما كانت جزئيتها بالمعنى المتعارف مما لا يمكن انكاره ولم يذهب وهم الى نفيه لما ذكرنا من ارتكازه في الأذهان فاضطرّ الى اعتبار كلّي آخر لها، فاحتيل بما احتيل لتصحيح هذا المعنى.

وليت شعري أنه لما لم يغفل^٦ عن كون الجزئية بهذا المعنى، لم غفل عن كون الكلّية أيضاً بهذا المعنى؟ ولعل السر فيه ما أشرنا اليه غير مرّة أنه لم يأخذ معنى وجود الكلّي على وجهه. و الجزئية بهذا المسمى أمر ظاهر لا ريب فيه، فلم يغفل^٧ عنها وجعل الصور الذهنية جزئيات.

وأما الكلّية بهذا المعنى فهي تحقّقها نوع خفاء، و في هادي الرأي يأتي الذهن

١. ك: تكون

٢. ق: ص م: سبب

٣. ق: متشخّصة

٤. ق: لجزئيات

٥. ق: الماهية

٦. ق: يغفل / ك: يغفل

٧. ق: يغفل / ك: يغفل

عنه، و يقيس المعني الواحد على الأمر الواحد بالعدد، و لا يجهز وجوده^١ في كثيرين؛ فلذا يحتال في جعل الكلية بمعنى آخر.

ثم ان فرض أنه يقول أيضاً أحد بأن نفس الحيوان موجود - كما قال الشيخ - لكن مع ذلك يمكن أن يفغل^٢ عن أن هذا هو بعينه القول بأن هذا المعني الواحد موجود في كثيرين و متحد معها و محمول عليها، و هو معني الكلية، و لا حاجة الى اعتبار معني آخر لها^٣. فهذا ما وصل اليه فهمي في سرّ هذا الأمر الغريب الصادر عن الشيخ، و لعل له وجه آخر لم يظهر لي و يظهر لغيري!

[٤/٢٠٦] قوله: فالأمور العامة من جهة موجودة في الخارج و من جهة ليست.

كان مراده كما صرح به بعيد ذلك أنها موجودة في الخارج لامن حيث^٤ الكلية و العموم، و ليست بموجودة فيه من هذه الهيئة، بل في العقل.

و لا يخفى أن الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فلاشك أن الكلي من حيث الكلية ليس بموجود ألا في العقل، اذ الكلي حيثنذ يكون هو الصورة العقلية، و هي ليست بموجودة في الخارج، لكن وجوده في الخارج لامن حيثية الكلية أيضاً لامعني له، اذ الصورة العقلية لاوجود لها في الخارج أصلاً، ألا أن يتكلف و يقال: المراد منه أن اصل الطبيعة الحاصلة في ضمن الصورة العقلية بعد تجريده عن المشخصات العقلية موجود في الخارج و هو كما تري.

و أمّا اذا كانت بالمعني الذي ذكرنا من جواز الاشتراك بين الكثيرين و الوجود فيها و الحمل عليها، فحيثنذ أيضاً المشهور بين القوم أن الكلي من حيث الكلية ليس

١. في: بهفل

١. في: وجوه

٢. في المصدر: من

٣. ص: ك: - ثم ان فرض ... لها

٤. ص: حيثية

موجوداً في الخارج، بل الكلية إنما يمرضه^١ في الذهن فقط، وهذا^٢ عندي منظور فيه. اذ الطبيعة باعتبار كونها في الذهن أيضاً متشخصة، كما باعتبار كونها في الخارج؛ اذ الوجود يورث التشخيص، سواء كان ذهنياً^٣ أو خارجياً [الف - ١٦٣] فكما أن الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا موجودة فيها وحمولة عليها، فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه؛ وكما أنه اذا اعتبرت من حيث هي وقطع النظر عن وجودها الذهني تكون^٤ مشتركة فيها وحمولة عليها، فكذا اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذاً في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن.

فالظاهر أن الماهية - سواء كانت موجودة في الخارج أو في الذهن - تكون متصفة بالكلية، لكن تكون الكلية عارضة لنفس الماهية من حيث هي لا لها^٥ من حيث هي موجودة، كما حال الوجود بعينه، اذ هو أيضاً عارض لنفس الماهية من حيث هي لها من حيث هي موجودة^٦، وهو ظاهر. فالكلية على هذا تكون من لوازم الماهية لامن العوارض الذهنية؛ وقد فضلنا الكلام فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد^٧.

[٤/٢٠٦] قوله: أمّا شيء واحد بعينه بالعدد ...

لاشك في امتناع ذلك و أن الكلّي ليس كذلك، أي بأن^٨ يكون أمراً مستميتاً^٩ موجوداً في كلّ واحد من أفراد، بل كلّ فرد أمر معيّن ممتاز عن الفرد الآخر بشخصه،

٢. ص: فهذا

٤. م: كون

٦. ق: - كما حال ... موجودة

٨. م: أن

١. ق: يمرضه

٣. ص: ذهنياً

٥. ق: لانها

٧. المصدر، ورق

٩. ق: معيّن. / م: و تميّناً

و العقل ينتزع من فرد معين منه^١ معنى و يحكم بأن هذا المعنى وجد في هذه المادة مثلاً، فصار هذا الشخص؛ وكذا ينتزع هذا المعنى من فرد آخر منه و يحكم بمثل ذلك، وهكذا الحال في جميع الأفراد. و اذا كان هذا المعنى نوعاً فليس في أفرادهِ شيء غير هذا المعنى، مع أن كل واحد منها ممتاز عن الآخر بالذات و لا محذور فيه كما أشرنا اليه سابقاً. و اذا كان جنساً فيوجد^٢ في أفرادهِ معنى آخر سواء، و هذا هو معنى اشتراكه بين كثيرين و حمله عليها و وجوده فيها. هكذا ينبغي أن يلهم وجود الكلّي و اشتراكه بين كثيرين.

[٦/٢٠٦] قوله: بل الأمور العامة من جهة ما هي

قد عرفت تحقيق الحال فيه.

[الفصل الثاني]

[في كيفية كون الكلية للعبائع الكلية، واتعام القول في ذلك،

وفي الفرق بين الكلّ والجزء والكلي والجزئي]

[٥/٢٠٧] قوله: و هو هذه الطبيعة عارضاً [لها] أحد المعاني التي سمينها
كلية.

قد علمت أنّ هذه المعاني غير المعنى الذي اختاره^١ الشيخ أنّه كلية، و أنّ
الصواب جعل الكلية أحدها، لا ما اختاره^٢ الشيخ.

[٦/٢٠٧] قوله: وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الأعيان البتة.
لا شك في ذلك سواء جعل الكلية أحد تلك المعاني وما اختاره الشيخ.

[٨/٢٠٧] قوله: حتّى يكون في الأعيان مثلاً شيء هو انسان و هو ذاته
بعينه

لا يخفى أنّ عروض الكلية في الخارج شيء من الأشياء بهذا المعنى - أي بأنّ
يعرض شيئاً معيّناً في الخارج أنّه موجود في هذا و في هذا و محمول عليها - ممّا

لاشك في امتناعه، لكن عروض الكلية في الخارج ليس منحصرأ فيه، بل له احتمال آخر^١، وهو ما أشرنا إليه آنفاً، وهو أن نفس الماهية يصدق عليها^٢ في الخارج أنها موجودة في هذا وفي هذا، فبمجرد امتناع الاحتمال الأول لا يحصل مطلوب الشيخ من أن الكلية لا يلحق إلا في النفس، إلا أن يصطلح ويقال: إن اللوح في الخارج هو أن يلحق الشيء للشيء باعتبار وجوده في الخارج، وحينئذ لا تكون الكلية من اللوحات الخارجية، لكن على هذا لا ينبغي جعلها [ب - ١٦٣] من اللوحات الذهنية، إذ اللوحات الذهنية على هذا القياس ينبغي أن تكون ما تلحق الشيء باعتبار وجوده في الذهن، والكلية^٣ ليست كذلك أيضاً، بل ينبغي جعلها قسماً ثالثاً بأن يصطلح أنها من لوحات الماهية من حيث هي.

[١٢/٢٠٧] قوله: وأما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه.

قد شرح في الميزان هذا المعنى، وهو كون شخص واحد موجوداً^٤ في الخارج ينسب إليه أشخاص، كزيد الذي ينسب إليه أولاده وأقاربه وبلده واحدة^٥، ينسب إليها ساكنوها والمتولدون فيها، وهكذا.

[١٥/٢٠٧] قوله: لأن مثل هذه الطبيعة ...

قد مر أن تكثر النوع لا يلزم أن يكون بسبب الأعراض، وأن العرض لا يجدي في تكثره أصلاً. وكذا يقال له التشخص وأنته موجود مع النوع بوجود^٦ واحد، بل الشخص ليس إلا عين النوع فقط، لكن النوع باعتبار كل وجود ذات مشخص ممتاز

٢. ق. ك. عليه

٤. م. موجود

٦. ص. بوجود

١. ق. آخر

٣. ك. الكلية

٥. كذا في النسخ

عنه باعتبار وجود آخر. فإذا قيل^١ بأنّ تكثر الأشخاص باعتبار المادة، فلا بدّ أن يقال: إنّ الوجود في خصوص مادة يوجب أن تصير الماهية الموجودة فيها هذا الشخص بعينه؛ والآ فظاهر أنّ المادة أمر مغائر في الوجود لهذا الشخص و امتياز الأشخاص بالذات.

و اذا جاز ذلك فلم لم يميز أن يقال: إنّ الوجود الحاصل من فاعل خاص أو شرط خاص مثلاً يوجب أن تصير الماهية الموجودة به هذا الشخص بعينه؟ كيف و قد تكون المادة واحدة مع تكثر الأشخاص لأنّ يحلّ مثلاً في مادة واحدة وقتين مختلفين؛ ففي هذه الصورة لا يحمص من أن يقال أنّ اختلاف الوقتين سبب لذلك، و ظاهر أنّ اختلاف الفاعل أو الشرط مثلاً ليس بأقلّ من اختلاف الوقت في هذا المعنى ان لم يكن بأزيد منه.

على أنّه لو سلم أنّ امتياز الأشخاص بالأعراض أو بالأمر التي يسمّى تشخصاً نقول: إنّ هذه الأعراض المختلفة أو التشخصات المختلفة كما يمكن أن تحصل بسبب اختلاف المواد بل بسبب اختلاف الأوقات، فلم لم يمكن أن تحصل بسبب اختلاف الفواعل أو^٢ الشرائط والآلات أو نحوها؟ لا بدّ لنفيه من دليل؛ إذ البداية^٣ لا تحكم بالفرق، بل لا يبعد أن يدّعي حكمها بعدمه.

[١/٢٠٨] قوله: و أمّا بالموادّ فلتجرده^٤.

لعلّه يكون بالمحال، و امتناع حلول المجرد لادليل عليه. فيكون عروضها بسبب يتعلّق بالمادة المحصار السبب في المادة، و ما يتعلّق بها ممنوع.

١. في: فعل

٢. ص، ك: و

٣. ص: البداية

٤. م: المجردة

[٥/٢٠٨] قوله: فيكون وجوده مستلحقاً به أعراضاً^١....

فد علمت أن كون التشخص^٢ بالأعراض والأحوال اللاحقة من خارج مما لا معنى له.

[٩/٢٠٨] قوله: فهذه حال وجود الكليات.

فد عرفت حال وجودها بما لا مزيد^٣ عليه.

[١٠/٢٠٨] قوله: وليس يمكن أن يكون معني هو بعينه....

فد مر أن هذا ممّا لا شك فيه ولا يصح لعقل أن يقول به.

[١١/٢٠٨] قوله: كان ما يعرض^٤ لهذه الانسانية في زيد....

إذا كان امتياز زيد عن عمرو بالمواضع أو بالتشخص - على ما هو زعم الشيخ - [الف - ١٦٤] فلا يتم هذا الاستدلال على مطلبه، إذ الانسان إذا فرض أنه أمر واحد بعينه و تعرضه عوارض خاصة أو^٥ يلحقه^٦ تشخص خاص و يصير زيداً، و [تعرضه] عوارض أخرى أو تشخص آخر و يصير عمرواً. فحينئذ [١]: إن كان المراد بالمواضع - التي قال الشيخ انه يلزم أن تعرض لهذه الانسانية في زيد بالمعرض وعمرو - المواضع التي بها تصير الاشخاص أشخاصاً، فنقول هذا ممّا لا محذور فيه، إذ الانسان الذي هو أمر واحد بعينه يجوز أن يعرض له عرض خاص و صار زيداً، و تعرض آخر و صار عمرواً، إذ لعلّ هذه الأعراض لم تكن متضادة و إن كانت

١ - أعراضاً

٢ - التشخص

٣ - مزيد

٤ - بالفرض

٥ - أو

٦ - ك : + أو

٧ - أو

٨ - عمرو

متخالفة.

[٢]: وإن كان المراد بها ما تعرض لزيد و عمرو بعد صيرورة الانسان اياهما، فلا يلزم ذلك، وهو ظاهر.

فالأولى أن يقال: من البديهي أنه لا يجوز أن يكون أمر واحد بعينه في هذا المكان و ذلك المكان في وقت واحد، و^١ أيضاً من المعلوم بديهية أن الانسان صار متحداً مع زيد و عمرو، وكيف يجوز أن يصير شخص واحد متحداً مع شخصين؟ و هذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن الشخص عين ماهية النوع لا النوع مع أمر آخر، كما لا يخفى.

(١/٢٠٩) قوله: فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر

قيل في شرحه: «فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط، فليس هذا النظر نظر اضافتها الى الأشياء بالعموم والاشتراك بوجه، كما سبق مراراً من أنها من حيث نفسها ليست بكلية ولا مجزئية»،^٢ انتهى.

و^٣ لا يخفى أنه قد ظهر بما قررنا أن الانسان في نفسه كلي بالمعنى المشهور، لأن هذه الطبيعة يصدق عليها أنها توجد في أشياء كثيرة و يحمل عليها و يتحد معها، و لا حاجة لها في صيرورتها كلية الى أمر آخر من عروض عموم و نحوه، بل العموم هو الكلية بعينها. و أمّا الجزئية فتعرض لها بعد عروض الوجود^٤ لها و باعتبارها: نعم الكلية بالمعنى الذي ذكره الشيخ انها تعرض لها^٥ بعد وجودها في الذهن و صيرورتها صورة ذهنية على ما أشرنا اليه.

١. يمكن أن يقرأ ما في ق: واحدة

٢. تعلية الهيات الشفاء / ١٩٠

٣. ص: بالوجود

٤. ق: م: - و

٥. ق: اما

[٣/٢٠٩] قوله: فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان

قد بان أن ما لا يمكن هو مجرد أن تكون الطبيعة أمراً واحداً بعينه موجوداً في الأعيان و تعرضها الكلية والاشتراك، وأما إذا كان أمراً واحداً بالمعنى لا بالعدد - موجوداً في الأعيان ومشاركاً بين كثيرين، وتكون هذه الصفة ثابتة له في الخارج و الذهن معاً - فلم يبين بطلانه، بل هو الصواب البتة.

[٤/٢٠٩] قوله: وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني.

قد علمت أن هذا في المعنى الذي ذكره الشيخ مسلّم، وأما في المعنى الآخر فلا.

[٧/٢٠٩] قوله: بل لأجل أنه مقيس الى أعيان كثيرة
أي المطابقة المذكورة.

[٨/٢٠٩] قوله: وأما من حيث^١ هذه الصورة هيئة^٢ جزئية
قد علمت أن الحكم بجزئية هذه الصورة منها^٣ على اصطلاح الاشتراك للمطابقة، فقد رجع^٤ الى الاصطلاح الآخر من غير أن يشرع^٥.

٢. المصدر: + في نفس

٤. في، ص: يرجع

١. المصدر: + ان

٣. ق: بناء

٥. م: من حيث لا يشرع

[١٢/٢٠٩] قوله: و من حيث أنتها يشترك^١ فيها^٢ كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة

قد ظهر أنَّ الوجوه الثلاثة غير ما ذكره الشيخ وجعلها أثلة الى ما ذكره بعد جداً و أنَّ معانيها الظاهرة [ب - ١٦٤] صحيحة مطابقة للواقع، و لاجابة الى أن يتكلف و يجعل بمعنى المطابقة.

[١٥/٢٠٩] قوله: و اذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم تكن^٣ مشتركة^٤ لا يخفى أنَّ الشركة في الأمور لا بدَّ فيها أن تكون اضافة لأمر واحد لالذات واحدة، على ما يتبين في تحقيق معنى الكلِّي و وجوده في أفراد، بتحقيق^٥ الاضافة لأمر واحد بالمعني. و ان لم تكن واحدة بالذات و لا يلزم منه أن تكون الاضافة لذوات كثيرة الذوات الكثيرة هي الأفراد و ليست هي مشتركة بين كثيرين، بل المشترك هو نفس^٦ ذلك المعني الكلِّي و هو أمر واحد بالمعني. و قد علمت أنَّ الشركة تكلي فيها اضافة أمر واحد بالمعني، و لا يحتاج الى أمر واحد بالذات. و صيرورة ذلك الأمر الواحد بالمعني ذواتاً كثيرة لا يستلزم أن تكون الاضافة لتلك الذوات، بل الاضافة انتها هي لنفس ذلك المعني بلا شرط صيرورته تلك الذوات، و هو ظاهر.

و من العجب أنَّ الشيخ سيعترف بعد ذلك و قد اعترف سابقاً أيضاً أنَّ نفس الطبيعة موجودة في كثيرين، و أنتها يصدق عليها أنتها لو قارنت هذه المادة و الأعراض كانت هذا الشخص، و لو قارنت مادة و عوارض أخرى كانت شخصاً آخر؛ و هل هو الا اشتراك؟ فكيف كان جائزاً مع قوله هيئنا بأن الشركة لا بدَّ فيها

١. ك: مشترك

٢. م: لها

٣. ص: - لم يكن

٤. في المصدر: شركة

٥. ق: أمور

٦. م: ينحقق

٧. ق: - نفس

أن تكون الاضافة لذات واحدة، اذ ظاهر أن هذا المعني بلا شرط ليس ذاتاً واحدة.
و لو قيل: انه ذات واحدة، فلم يفتّر^١ من^٢ جعل الشركة بالنسبة اليه و يجعلها
بالنسبة الى الصورة الذهنية الواحدة بالذات. و بالجملة كلماته في هذا الموضع بل في
كثير من المواضع مما يقتضي منه العجب.

[١/٢١٠] قوله: و النفس نفسها تتصور أيضاً....

قد علمت أن عند جعل الكلية بالمعني الذي ذكرنا لاحاجة الى تجسّم هذه
المؤونة بالكلية.

[٨/٢١٠] قوله: ألا يحكم هذه الجواز المعتر.

كان المراد به أنه يجوز أن يسبق هذا الفرد ابتداء الى الذهن، فيؤثر فيه مثل
هذا الأثر الذي أثر ذلك الفرد المفروض سابقاً.

[١٠/٢١٠] قوله: أو المؤثر بها.

كانته على صيغة اسم الفاعل. و المراد به «المؤثرات»^٣: الأشخاص الخارجية، و
«المؤثر بها»: الطبيعة التي في ضمنها.

[٢/٢١١] قوله: فإن هيئنا مناسبات في الجذور الصم.

كان مراده أنه يمكن أن يتصور في جذر العشرة مثلاً أمور غير متناهية، كالثلاثة
و نصف أو ربع أو ثلث أو خمس و هكذا.

١. الكلمة في كل النسخ غير واضحة. م / يحرّ

٣. ص: بالمؤثرات

٢. ك: فلم يفرض

[١٦/٢١١] قوله: وليست فيه كَلِّيّة موجودة

{١}: ان أراد أنّ الكَلِّيّة بالمعني الذي ذكرنا ليست معني موجوداً في الأعيان، فهو كذلك. {٢}: وان أراد أنّ اتصاف الطبيعة بها ليس في الأعيان فقد عرفت أنّه ليس كذلك. نعم الكَلِّيّة بالمعني الذي ذكره كذلك و كلامه فيها.

[١/٢١٢] قوله: فان جعل هذا الاعتبار

قد علمت أنّ الاعتبار الرابع هو الحري بأن يجعل معني الكَلِّيّة لاغير.

[٢/٢١٢] قوله: وأما الكَلِّيّة التي نحن في ذكرها

قد عرفت أنّ هذا مما لاوجه (الف - ١٦٥) لجعله معني الكَلِّيّة ولا ضرورة اليه. و أنّ الصحيح المناسب لنظر المنطقي والحكيم هو جعل الاعتبار الرابع و ما يحذو حذوه معناها.

نعم على رأي من لايقول بوجود الطبائع في الأعيان لابد أن يجعل الكَلِّيّة بهذا المعني الذي ذكره الشيخ؛ و أما من يقول به فلامعني لأن يجعل هذا المعني معني الكَلِّيّة.

[٤/٢١٢] قوله: يكون موجوداً في الأشياء.

أي يكون موجوداً في جملة الأشياء الخارجية.

[٥/٢١٢] قوله: فليس موجوداً إلا في التصوّر.

قد عرفت أنّ الكَلِّيّة اذا كانت بمعنى المطابقة و كان موصوفها الصورة العقلية، فلم يكن الكَلِّي من حيث هو كَلِّي موجوداً في الخارج، بل في الذهن. بل على هذا لا يكون الكَلِّي مطلقاً موجوداً في الخارج، و لاجابة الى التقييد بقولنا من حيث هو كَلِّي، و

أما اذا كانت بمعنى الاشتراك و كان موصوفها الطبيعة من حيث هي، فالكلّي موجود في الخارج لامطلقاً فقط، بل من حيث هو كلّي أيضاً.

و الحاصل أنّ كلام القوم طرأً مختل في هذا المقام. أمّا القائلون بأنّ الكلّية بمعنى المطابقة - كالشيخ و اتباعه فلأنّته على قولهم - لا حاجة الى أن يقال: إنّ الكلّي من حيث هو كلّي ليس بوجود في الخارج، بل هو ليس بوجود في الخارج مطلقاً.

و لو قيل بأنّ الصورة العقلية موجودة في الخارج على ما قال بعض، فحينئذ الكلّي من حيث هو كلّي موجود في الخارج. و أمّا القائلون بأنّ الكلّية بمعنى الاشتراك، فلأنّته على هذا يكون الكلّي من حيث هو كلّي أيضاً موجوداً في الخارج، و لا يصح حينئذ أن يقال كما قالوا: انّته من حيث هو كلّي ليس بوجود في الخارج، كما مرّ بيانه.

[٨/٢١٢] قوله: و أمّا طبيعة الكلّي فإنّها تقوم^٢ الأجزاء التي فيها^١.

و في بعض النسخ: «الجزئيات التي فيها»، و المراد به «الأجزاء» أيضاً الجزئيات، و لا يخفى أنّ الكلّي اذا كان^٥ هو الصورة العقلية على ما هو رأي الشيخ فلا يكون مقوماً لجزئياته. و لو أراد به الطبيعة التي في ضمن الصورة فليت شعري لم يجعل الكلّي هذه الطبيعة، و لم يجعل الكلّية بمعنى الاشتراك؟ و أيّ باعث على جعلها بمعنى المطابقة و جعل موصوفها الصورة العقلية؟ و هل هي الآ من جملة الغرائب.

[٩/٢١٢] قوله: و أمّا طبيعة الكلّي فإنّها جزء من طبيعة الجزئيات.

قد عرفت ما فيه.

١. ف: - حينئذ

٢. في المصدر: فيه

٣. ص: بهذه

٤. كذا في النسخ

٥. ص: مفوم

٦. ف: كانت

[١١/٢١٢] قوله: ومن طبيعة الأعراض التي تكتنفها^١ مع المادة.
قد مرّ غير مرّة أنّ الأعراض لا مدخل لها في تقوّم الأشخاص.

[الفصل الثالث]

[في الفصل بين الجنس والمادة]

[١٤/٢١٣] قوله: وفي مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر.

كان^١ وجه كثرة الاشكال في هذا المثال - أعني مثال الجسم - أنه اشتهر بينهم أن الطبيعة الجسمية نوع، و مع ذلك يقولون: أن الجسم جنس لما تحته، فينشأ الاشكال، و يتحقق^٢ الفرق بين الجسم و المادة. ينحلّ هذا الاشكال، اذ الطبيعة الجسمية اذا أخذت لا بشرط بالنسبة الى الشخصات التي لها في ضمن المواد كانت نوعاً، و اذا أخذت لا بشرط بالنسبة الى الفصول التي لأنواع الأجسام كانت جنساً.

[٢/٢١٤] قوله: فإذا [ب - ١٦٥] أخذنا الجسم جوهرأ ذا طول و عرض و عمق

لا يخفى أن حاصل كلام الشيخ بطوله أن معنى واحداً قد يعتبر تارة لا بشرط بحيث يجوز أن يدخل فيه بعض المعاني، و يعتبر تارة بشرط لا حيث يخرج

عنه^١ هذا البعض^٢. وبالاختبار الأول جنس أو نحو، وبالاختبار الثاني مادة أو نحوها.

و أنت و من له أدني بصيرة تعلمان أن هذا مما لا يحصل له، إذ أي معنى كان لامي لأني يكون بحيث إذا اعتبر بنحو من الملاحظة من دون معتبر^٣ في الملاحظة يجوز أن يكون معنى آخر داخلياً فيه، وإذا لوحظ بوجه آخر لم يجوز أن يكون داخلياً فيه بل خارجاً، سواء كان هذا المعنى الآخر موجوداً معه^٤ بوجود واحد، أم لا، مثلاً في مادة السرير لا يعقل أن يقال: اتنا نأخذ الخشب تارة على نحو يجوز أن تدخل فيه الهيئة^٥ و حينئذ يكون جنساً أو نوعاً و محمولاً على السرير، و تارة على نحو لا تكون داخلية^٦ فيه بل خارجة عنه، و حينئذ تكون مادة للسرير. و كيف يصح أن يقول عاقل أن معنى الخشب بدون أن يحصل تغيير^٧ فيه يكون بحيث تدخل فيه الهيئة^٨؟ و هل هو إلا سفسطة محضة؟

و الذي يعقل في هذا المقام و يقرب إلى الأفهام أن يقال في مادة السرير مثلاً أن هيناً شيتين: خشب و هيئة^٩، و لاشك أن الخشب لا يحمل على مجموع الخشب و الهيئة و كذلك الهيئة، فالسرير إذا جعل عبارة عن مجموع هذين الأمرين فلا يحمل شيء منها عليه، و يكون كل منهما من قبيل^{١٠} الأجزاء الخارجية. و أمّا إذا جعل عبارة عن الخشب الكائن بهذه الهيئة فحينئذ يمكن أن يقال: الخشب جنس له و الكائن بهذه الهيئة فصل له، و أن كلاً منهما^{١١} يحمل على الآخر و على المجموع، إذ^{١٢}

٢. ك: النقص

١. ص: م، عن

٤. م: موجود

٣. يمكن أن يقرأ ما في م: تغير

٦. ق: الماهية

٥. ص: ك، فيه

٨. ق: يعتبر / م: تغير

٧. ص: داخلياً

١٠. ق: خشباً و بينة

٩. ق: الماهية

١٢. ص: منها

١١. ص: ك، م: - قبيل

١٣. ق: أو

الحشيب الكائن بهذه الهيئة لاشك أنه خشب، وكذا الحشيب لاشك أنه كائن^١ بهذه الهيئة، و لاشك أيضاً أن الكائن بهذه الهيئة خشب، فهما على هذا من الأجزاء الذهنية. و على هذا يصح أيضاً ما يقال: أن الجنس مأخوذ من المادة، و الفصل من الصورة، إذ الكائن بهذه الهيئة مأخوذ من هذه الهيئة. و إذ قد عرفت الحال في هذه المادة فقس عليه الحال في المواد الأخرى. و لعل مراد القوم أيضاً ما ذكرناه، لكن تعبيراتهم عن المقصود مشوشة مضطربة.

[٧/٢١٦] قوله: و هذا أنما يشكل فيما ذاته مركبة

على ما ذكرنا كآنته لافرق بين المركب و البسيط. و لعل في البسيط يكون جعل المجموع بمعنى أحد الجزئين المتصف بالآخر أظهر، فافهم!

[١٥/٢١٦] قوله: فأنها لم توجد للشيء الذي هو نوع

هذا مناف^٢ لما ذكره سابقاً من^٣ أن الطبيعة متقدمة على الشيء الطبيعي، و لعل للتأويل مجالاً.

[٨/٢١٧] قوله: و في العقل أيضاً.

أي لا يمكن وجود الجنس متقرر^٤ في ضمن النوع في العقل، بل وجوده في ضمن النوع في العقل^٥ أيضاً هو وجود النوع.

١. ق، ك: كان

٢. ق: بيان

٣. ك: من

٤. م، ص، ك: منفرداً

٥. ق: في العقل

[٨/٢١٧] قوله: بل نعني شيئاً لافي موضوع

لا يخفى أنه على هذا لا يكون الجسم الذي هو الجنس بمعنى الجسم الذي هو المادة، ولا يكون الاختلاف بينها بجمود اختلاف الملاحظة [الف - ١٦٦] والاعتبار، و هو ظاهر. ولعله لا يستقيم الأمر إلا على النمو الذي ذكرنا، فتدبر!

[الفصل الرابع]

[في كيفيته دخول المعاني الخارجة

عن الجنس على طبيعة الجنس]

.....

[الفصل الخامس]

[في النوع]

[٨/٢٢٨] قوله: تتعين بها الطبيعة المشار إليها.

قد عرفت أنّ هذا التّعين ممّا لا معنى له.

[الفصل السادس]

[في تعريف الفصل وتحقيقه]

[١٢/٢٣٤] قوله: وأمّا الأخرى و هي القائلة إنّ كلّ ما هو

هذه المقدّمة لم تكن مأخوذة في الشبهة، ولا هي ممّا إليه حاجة، فلملّ هذا الكلام

صدر سهواً.

[الفصل السابع]

[في تعريف مناسبة العذ والمحدود]

[١٣/٢٣٦] قوله: حتى يكون هذا الذي نقول ...

الظاهر أن خبر «يكون» قوله: «قد صار محصلاً». وقوله: «بمحصلاً» حال، وكونه^١ خبراً^٢ لـ «يكون» بعيد. وقوله: «الذي»^٣ هو غير محصل^٤ يدل من «الذي نقول له».

وقوله: «أي أنته ذو نفس»، هو تفسير لقوله: «غير محصل». والموجود في النسخ التي رأيناها هذه العبارة هكذا: «أي أنته ذو نفس هو» وهو غير ملائم ولعله كان في الأصل هكذا: «أي أي ذي نفس هو»، فوقع تحريف من التماسخ، فافهم!

[٢/٢٣٩] قوله: ومنها اتحاد شيء بشيء، قوة هذا الشيء^٥ منهما ...

لا ينبغي أن هذا الاتحاد الذي يدعيه هينا و في مواضع أخرى متعددة في هذه الفصول انما يستقيم في الموصوفات و صفاتها و ما يحذو حذوها، كالمضاف مع

١. كذا و في العبارة نوع اضطراب

٢. أي : أي

٣. أي : منها

٤. أي : كون و هكذا في بعض النسخ

٥. الذي

٦. أي : نفس هو

الاضافة ونحوه، كما يقال^١: أبو زيد أب، والقابل للأبعاد قابل، والقابل للأبعاد الثلاثة قابل للأبعاد، والقابل للمساواة في جهة أو جهتين أو ثلاث جهات^٢ قابل للمساواة، وهكذا على ما أشرنا اليه سابقاً في مادة السرير.

ففرادهم باتحاد^٣ الجنس والفصل والنوع^٤، إن كان هذا فالأمر^٥ ظاهر. وإن كان غيره على ما يفهم من ظاهر كلماتهم - وهو أن يكون معنيان موجودان بالذات، و يؤخذ^٦ أحدهما تارة بحيث يكون الآخر خارجاً عنه، وحينئذ لا يكون حمل و تارة بحيث يكون الآخر داخلاً فيه أو جائزاً دخوله، و حينئذ يكون هذا المعني عين المجموع أو محمولاً عليه من دون أن يكون المعني في الحالين مغايراً، بل التغاير انتما هو في الملاحظة حتى أن بعضهم قد أطرد هذا الحكم في المعنيين الموجودين بالذات اللذين لا يكونان متحدتين في الوجود أيضاً، كالجدار والسقف - فهو أمر لانفهمه أصلاً، سيما ما أجازره هذا البعض، و عليك بالتأمل التام و ترك تقليد الأقوام و متابعة العقل السليم الذي ليس بمقام!

٢. ق، ص، ك: - جهات

٤. ق، ك: - على

٦. ص، م: يوجد

١. في الاغفال

٣. في الاتحاد

٥. في منه الامر

[الفصل الثامن]

[في العدد]

[١١/٢٤٣] قوله: فتكون تلك الأشياء الأخرى ...

فيه نظر ظاهر؛ إذ كون وجودها متعلقاً بالجوهر لا يستدعي أن لا يتحدّد إلا
بالجوهر مثلاً يمكن أن يتحدّد البياض بآتة لون مفرق للبصر من دون أن يلتفت إلى
الجوهر أصلاً.

[١٥/٢٤٣] قوله: وأما المركّبات.

أى المركّب من الجوهر والعرض.

[١/٢٤٤] قوله: وإذا فيها عرض يتحدّد بالجوهر.

قد عرّفت ما فيه.

[٨/٢٤٤] قوله: ولا يجوز أن يؤخذ^١ عميق وحده، فأنته لو كان ...

فيه اشتباه بين، لأن الأفطس إذا كان موضوعاً في اللغة للأنف - الذي فيه تعبير^٢ - فعند تحديدنا الحقيقة المركبة التي هي الأنف الذي هو جوهر، و التعبير الذي هو عرض لا نحدد الأنف^٣ الأفطس حتى يلزم ما ذكره الشيخ، بل نحدد الأفطس أو الأنف المقتر، وهو ظاهر.

وإن كان مراد الشيخ أن التعبير الذي في الأنف لا يتحدد إلا بالأنف لما ذكر آنفاً - أن العرض لما كان [ب - ١٦٦] متعلقاً بالجواهر فلا بد أن يؤخذ الجوهر في حده - فهو كلام آخر، قد عرفت ما فيه. ولا مدخل حينئذ لقوله: «أنته لو كان العميق وحده هو الأفطس لكان الساق^٤ العميقة أيضاً أفطساً»، كما لا يخفى.

[١٢/٢٤٤] قوله: أو^٥ تكون هذه حدوداً على جهة أخرى.

أي يجعل الحد على وجهين: ما فيه زيادة و ما ليس فيه زيادة.

[١٨/٢٤٤] قوله: وكل بسيط فإن ماهيته ذاته.

كأنته أراد بالبسيط ما لا جزء له و لا يكون متعلقاً بغيره، كما يدل عليه.

[١٨/٢٤٤] قوله: لأنته ليس هناك شيء قابل لماهيته.

و الظاهر أنه أراد بالماهية الحد^٦. و حاصل كلامه حينئذ: إن كل بسيط بالمعنى الذي ذكرنا ماهية وحدة هي ذاته من دون زيادة، و أما غير البسيط فليس كذلك؛ إذ

١. في المصدر: تأخذ

٢. ق: يقصر

٣. م: للأنف

٤. ق: انسان

٥. في المصدر: والساق المممة أيضاً فطساء و هي أصح

٦. م: الحدود

٦. م: إذ

لو كان متعلقاً بشيء فذلك الشيء ليس^١ ماهيته ماهية المقبول، وهو ظاهر، بل المقبول صورته. وإذا أخذت هذه الصورة فلا يقابلها حدّها، أي ليس حدّها بازائها من دون زيادة، بل يجب أن تؤخذ فيه المادّة أيضاً، لما علمت من أنّ كلّ ما تعلّق وجوده بشيء لابدّ في أخذ ذلك الشيء في حدّه، فحصل^٢ الزيادة وكان مركّباً، فحدّه ليس مأخوذاً من الصورة و حدّها، بل لابدّ أن تؤخذ المادّة أيضاً في حدّه^٣ وهي تؤخذ في الصورة أيضاً، فتكون المادّة مكثّرة في حدّه، فحصل^٤ الزيادة، وقد عرفت ما في هذا الكلام.

[٢/٢٤٥] قوله: و صورته ليس هو الذي يقابله حده.

قد عرفت معناه. و ههنا قد تمّ الدليل على أحد قسمي^٥ الغير البسيط، وهو ما تعلّق وجوده بشيء؛ و قوله «و لا المركّبات بالصورة» الى آخره، دليل على القسم الآخر منه كما شرحنا.

[٥/٢٤٥] قوله: وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركّبات والصورة.

أي بين ماهية المركّب و صورته؛ إذ قد علم أنّ ماهيته هي مادّته و صورته، لا الصورة وحدّها، بل الصورة جزء منه^٦.
أو بين ماهية المركّب و ماهية الصورة؛ إذ قد علم أنّ ماهية الصورة ذاتها فقط و ماهية المركّب ليست ذاته فقط، بل في ماهيته زيادة على ذاته كما بينّا.

١. كذا

٢. كذا

٣. ص: + و

٤. كذا

٥. في: قسمين

٦. م، ص، ك: ماهية

[٨/٢٤٥] قوله: و أمّا الماهيّة فهي ما بها هي ...

لا يخفى أنّ في هذا الكلام تشويشاً، إذ لم يعلم منه أنّ مراده بالماهية ما هو ايراد بها الحدّ - على ما ذكرنا آنفاً - أو غيره - أي ما به الشيء هو هو - على ما هو ظاهر كلامه؟ فان كان المراد به الحدّ فالدليل الذي ذكره أهو الدليل السابق أوردته للتوضيح، أو دليل آخر؟

و أنت خبير بأنّ ظاهر كلامه كأنّته يأبى عن كون المراد بها الحدّ وكذا عن حمل الدليل على الدليل السابق. و أيضاً لو كان المراد: الحدّ و كان الدليل دليلاً آخر فلانفهم منه المراد، لانعلم^٢ محصله و مغزاه. فالظاهر حينئذ حملها على المعنى الآخر و يحصل حينئذ تشويش في الكلام، إذ كانت في السابق محمولة على الحدّ - على ما هو الظاهر - إذ لا يتمّ كليّاته بدون هذا الحمل، ثمّ بعد حملها على المعنى الآخر أيضاً كأنّته لا تظهر استقامته، و لا يخلو عن اخلال^٣ عظيم، كما سنذكره.

[٩/٢٤٥] قوله: و أنتمّا هي [ما هي] تكون الصورة مقارنة للمادة.

[١]: ان أراد أنّ ماهيته^٤ تحصل بسبب^٥ مقارنة الصورة بالمادة^٦ [الف - ١٦٧] - فهذه المقارنة هي ما به المركّب هو هو، و المقارنة معني زائد على الصورة فذاته غير ماهيته إذ ذاته المادة و الصورة و ماهيته المقارنة -، ففيه نظر ظاهر؛ إذ ما يكون سبباً لحصول الشيء لا تنال له الماهية، و الّا لكان الفاعل أيضاً ماهية الشيء. بل مرادهم بما به الشيء هو هو ما يكون داخلياً في قوامه لا ما به يتقوّم، و هو ظاهر.

و لا يخفى أنّه على هذا يكون الدليل دليلاً على أنّ الماهية - لا بمعنى الحدّ - في المركّب غير ذاته و حينئذ يجب أن يحمل قوله: «فان هذا هو ما هو المركّب»، على أنّ

٢. ص. ك. لا يعلم

١. ق. : أ.

٤. يمكن أن يقرأ ما هي اكبر النسخ : ماهية

٣. ق. : اخلال

٥. ق. : + لهذا

٦. ق. : ليست

هذا هو ذات المركب، لماهيته، إذ لو حمل على الماهية يحصل التنافي بين الكلمات، كما لا يخفى.

[٢]: وإن أراد أن المقارنة أيضاً داخلة في قوامه أذاً المادة و الصورة فقط بدون المقارنة لا يحصل منهما المركب، ففيه أن غاية ما يلزم منه أن تكون ماهيته^٣ مجموع المادة و الصورة و المقارنة، و هذا لا يستلزم أن لا تكون ماهية ذاته أذاً ذاته أيضاً يكون مجموع هذه الثلاثة، لا المادة و الصورة فقط، مع أن حمل كلامه على هذا أيضاً لا يخلو عن بعد. و هذا أيضاً دليل على مغايرة الماهية لا بمعنى الحد و الذات.

و يمكن أن يستدل على مغايرة الماهية بمعنى الحد للذات^٤، بمعنى زيادتها عليها بأن المادة و الصورة مطلقاً ليستا عين المركب، بل المركب هو المادة و الصورة المقارنة، و الصورة المقارنة^٥ لا بد في تحديدها من أخذ المادة المقارنة هي لها، فيحصل حينئذ تكرار في الحد، إذ المادة لا بد من أخذها على حدة، لأنها جزء المركب و تؤخذ^٦ مرة أخرى أيضاً في حد الصورة المقارنة، لكن في حمل كلام الشيخ عليه تعسف تام، و بالجملة^٧ كلامه ظلام في ظلام.

[١٦/٢٤٥] قوله: كان باشتراك الاسم.

كأنه باعتبار أخذ الكلية في الماهية بالمعنى المتعارف الذي يكون للجنس و النوع، أو باعتبار أن معناها المتعارف هو ما يقال على الشيء، و الجزئي لا يقال على شيء^٨. و هو أيضاً قريب من الأول و المغايرة بالعبارة^٩ و الاختيار^{١٠}، إذ^{١١} باعتبار

١. ص، ك: أو

٢. يمكن أن يقرأ ما هي أكثر النسخ: ماهية

٣. م: الذات

٤. يمكن أن يقرأ ما هي: أو

٥. م: الذات

٦. ق: و الصورة المقارنة

٧. ق: توجد

٨. ق: و الجزئي لا يقال على شيء

٩. ص: الجملة

أن المراد بها في المتعارف ما يصلح للحدية^{١٢}، وخذ على ما سنذكره لا يكون للجزئي.

[١٧/٢٤٥] قوله: وليست هذه الماهية مقارنة لما هو بها ما هو.

كان مراده أن الماهية وإن كان قولها على الجنس والنوع وعلى المفرد باشتراك^{١٤} الاسم على ما ذكرنا من أخذ قيد في أحد معنييه لا يوجد^{١٥} في الآخر، لكن كلا معنييه مشترك في هذا الأمر، أي ما هو بها ما هو^{١٦}.

والحاصل: أن هذا الأمر مشترك بين المعنيين، ويمكن أيضاً أن يكون هذا فقط عين أحد المعنيين ومع اعتبار قيد من^{١٧} القيود التي ذكرنا عين المعنى الآخر وكلام الشيخ أيضاً يحتمل ذلك كما لا يخفى.

[٢/٢٤٧] قوله: وقد^{١٨} كان عقل العقل ذلك النوع بشخصه.

أنت خبير بأن الفرق بين الفرد الذي انحصر النوع فيه والفرد الذي لم ينحصر النوع - بأن الأول إذا عقل العقل نوعه فقد عقله أيضاً دون الثاني، بل لا بد في ادراك الثاني من احساس^{١٩} وإشارة عما لامعني [ب - ١٦٧] له أصلاً^{٢٠} ولا تساعده بديهية ولا برهان؛ إذ ظاهر أن النوع سواء قلنا أنه يتشخص بمجرد وجوده ولا حاجة له إلى أمر آخر على ما ذكرنا، أو أنه يحتاج إلى أمر آخر من التشخص ونحوه لا يحصل من تعقله تعقل الشخص. والقول بأن النوع المنحصر في الشخص لا يحتاج إلى شيء آخر

١١. ص: بالاعتبار

١٢. ص: ك: أو

١٣. ص: للنحدبد

١٤. ص: م: لا يشترك

١٥. ك: مع

١٦. ق: تفانمن

١٧. ص: بالمعيار

١٨. ص: ك: أو

١٩. ص: بالاشتراك

٢٠. ق: ما هو

٢١. في المصدر: قد

٢٢. كذا

في تشخصه، بل يكفي وجوده^١، والغير المنحصر لابد في تشخصه من أمر آخر، و عليه مبنى الفرق السابق، فحينئذ يزيد التحكم^٢ و التعسف، و يكون هذا الفرق أيضاً مثل الفرق السابق من دون فرق؛ فافهم!

[٤/٢٤٧] قوله: و لكن المرسوم لا يوثق بوجوده

فيه نظر:

أما أولاً: فلأنه يكفي في المقام كون الفرد الذي انحصر النوع فيه ممّا تمكن معرفته بالحدّ، و لا حاجة الى بيان جواز تحديد فرد آخر باعتبار الاسناد^٣ اليه، لأنّه ادّعي سابقاً أنّه لأحد للمفرد مطلقاً و يكفي في النقض تحقّق مادة واحدة، ألا أن يختصّ كلامه الأوّل بالجزئيات الفاسدة، كما يشعر به قوله في آخر الفصل.

و أما ثانياً: فلأنّ مثل هذا الاشتراط الذي ذكره في الحدّ ممّا ليس في كلامهم أصلاً، و لا هو شيء ممّا يكون له محض و فائدة، فليس اعتباره إلا لغواً محضاً، مع أنّه يشكل الحال حينئذ في تعريف بعض الكلّيات أيضاً، إذ لاشكّ أنّ بعض الطبائع - ان تنزّلنا^٤ و لم نقل^٥ جميعها - ممّا يمكن بطلانه و فساد، فيلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لها حدّ، و ذلك ممّا لم يقل به أحد.

[٧/٢٤٧] قوله: فيكون حمل الحد عليه بالظن دائماً.

فيه نظر: إذ يمكن أن يحصل اليقين بوجود فردٍ ما في بعض الأوقات من دون الاستناد الى اشارة و احساس. فالأولى التمسك بأنّه اذا فسد لا يحمل الحدّ عليه، فلا يكون حمل الحدّ عليه دائماً صادقاً، مع أنّ الحد لابد أن يكون صدقه

١. ق: وجود

٢. ص: الحكم

٣. م: الاستناد

٤. ق، ك: نزولنا

٥. ق: لم يصل

٦. ص: ممّا

دائماً. ولا يتعرض لحديث الظنّ واليقين، إذ ليس دعوى اشتراط دوام الصدق في الحمد بأنقص من دعوي اشتراط كون صدقه يقيناً، إذ كلاهما مجرد دعوى بلا شاهد؛ فتثبت!

[١٢/٢٤٧] قوله: فمن شاء أن يحد الفاسدات فقد تعرّض لابقائها.
هذا ما ذكرنا من^١ أنه يشمر بتخصيصه الدعوى بالجزئيات الفاسدة.

[الفصل التاسع]

[في مناسبة العذ واجزائه]

[٧/٢٤٨] قوله: فمن الكتّيات.

مثل الأشكال، كالمثلث و المربع، فأنها مركبان من السطح و الأضلاع.

[١٠/٢٤٨] قوله: فأنّا اذا أردنا أن نحدّ قطعة الدائرة

لا يحلّ أن تحدّد قطعة^١ الدائرة بالدائرة، و اصعب الانسان بالانسان، و الحادّة بالقائمة ليس أمراً ضرورياً، بل يمكن تحدّيدها بدونها، لكن تحدّيدها بها كأنه أسهل و أيسر، و كذا الأمر في العكس، أي ليس يجب أن لا تحدّد الدائرة بالقطعة و الانسان بالأصبع^٢ و القائمة بالحادّة^٣، بل يمكن تحدّيدها بها أيضاً بوجه.

و بالجملة ليس الأمر بحيث يجب أن تعرف العلّة فيه، و يتجشّم لأجله، و مع ذلك العلّة التي وجدها الشيخ عليه، كما ستطّلع عليه.

[١٦/٢٤٨] قوله: و لامن شرط الانسان من حيث هو انسان أن يكون
[الف - ١٦٨] له [إصبع بالفعل].

لايخفى أن الرأس مثلاً من شرط وجود الانسان من حيث هو انسان، مع أنه
لايلزم تعريف الانسان به أيضاً، كما لايلزم تعريفه بالاصبع، فليس هذا المعنى هو
العلّة في عدم تحديد الانسان بالاصبع.

[٣/٢٤٩] قوله: واعلم أن السطح مادة عقلية
لما ذكر أن القطعة تحصل للدائرة بسبب انفعال يمرض لمادتها، أراد أن يتبين أن
مادتها ماذا.

ولا يخفى أن جعل السطح مادة عقلية^١ للدائرة لا يظهر وجهه، اذ الظاهر أنها
مادة خارجية.

[١١/٢٤٩] قوله: وجب أن تؤخذ في حدها تلك الصورة.
هذا الوجوب في حيز المنع، ولا دليل عليه أصلاً.

[١٥/٢٤٩] قوله: فلذلك تؤخذ صورة [هذه] الكلّات
قد عرفت أنه لايجب أخذ الكلّات في حدود هذه الأجزاء.

[١٥/٢٤٩] قوله: ثم تفترق هذه الأمثلة الثلاثة
أنت خير بأن بيان هذا الافتراق و الافتراق^٢ الذي يذكره^٣ بعده بين الدائرة و

١. في : - بسبب انفعال ... عقلية

٢. في : - الافتراق

٣. في : يذكر

القائمة، ليس مما يتعلق به غرض علمي أصلاً، و ليس مما يصلح لارتكاب هذا التطويل الذي ارتكبه. ولعل الشيخ يحسب أن مثل^١ هذه الأمور علم بحقائق الأشياء، و كمال؛ حاشا و كلاً إن هي إلا كلال و وبال و ضلال و ليس فيها تحقيق^٢ حال، بل هي تطويل مقال.

[١٥/٢٥٠] قوله: و ان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل

كان مراده و ما سنذكره بعد ذلك من أن اضافة الحادة ليست الى قائمة بالفعل، بل الى قائمة بالقوة؛ لكن في التعبير عنه بهذه العبارة تكلف جداً، فمضى أن يكون مراده غير ذلك، فتأمل!

[١١/٢٥٢] قوله: فكان^٣ حينئذ اذا حقق فقد أشير^٤ الى القائمة.

لا يخفى أنه يمكن أن يعرف بما لاشارة فيه الى المساواة أصلاً، كأن يقال: الحادة هي الزاوية التي اذا خرج ضلعاها الى شبر مثلاً لم يصل مرتب، البعد بينهما الى شبرين. و القول بأن فيه حينئذ أيضاً اشارة الى القائمة - اذ لو وصل البعد^٥ الى شبرين كان^٦ الزاوية هي القائمة، فقد أخذت أيضاً المقايسة الى القائمة - لا يخفى ما فيه من التعسف التام.

١. ك. - مل

٣. في المصدر: و كان

٥. في: - أيضاً

٧. كذا

٢. ق.، ك. : تحقق

٤. ق. : بقدر شبر

٦. ق. : + الخ



مرکز تحقیقات رایانه‌ای علوم اسلامی

[المقالة السادسة]



مرکز تحقیقات رایانه‌ای علوم اسلامی

[الفصل الأول]

[في أقسام العلل وأحوالها]

[١٠/٢٥٧] قوله، أي أن لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور^١ به، حتى تكون في ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض. مراده أن الفاعل هو الذي يفيد وجوداً مبانئاً لذاته، بمعنى أن لا تكون ذاته بالذات محلاً له، بل إن كان^٢ فبالعرض. ولا يلزم أن لا تكون محلاً مطلقاً لأي شيء كان، بل محلاً لما يتصور الفاعل به.

والمحصل: أن الفاعل لا يمكن أن يكون فاعلاً للحال الذي يتصور الفاعل به، إذ لو كان يتصور به وهو يكون بالقوة ما لم يحصل الحال فيه، فكيف يمكن أن يكون فاعلاً له؟ إذ الشيء ما لم يكن بالفعل لا يمكن إيجاده لشيء. أمّا الحال الذي لا يتصور المحلّ به كالأعراض فيمكن أن يكون المحلّ فاعلاً له، إذ بدونها يكون بالفعل، فلا حرج في كونه فاعلاً له غاية الأمر أن تكون فاعليته وقابليته من جهتين. فالضمير المستتر في «يستفيد» راجع إلى «ما»، وضمير «منها»^٣ إلى «العلّة». و

١. المصدر: «إن

٢. هكذا في المصدر

٣. كذا

٤. له: فهو

٥. ق: ولا

٦. له: بينها

«وجود شيء» مفعول للاستفيد». و الضمير المستتر في «تتصور» راجع الى «العلّة». و ضمير «به» الى «شيء».

و ما يستفيد منها وجود شيء [ب - ١٦٨] تتصور به كناية عن الصورة، اذ الصورة على تقدير كونها معلولة لمحلّها يصدق عليها أنّها يستفيد من محلّها وجود شيء يتصور المحلّ به، لأنّها تستفيد من محلّها وجود نفسها، و نفسها شيء يتصور المحلّ به. و في بعض النسخ «يتصور بها». و الصحيح هو الأوّل. و في بعض آخر «وجوداً يتصور به» و مفادة أيضاً مفاد الأوّل.

[١٢/٢٥٧] قوله: و مع ذلك فيجب أن لا يكون^١....

لما ذكر أنّ الفاعل يلزم أن لا يكون بالذات محلاً لما هو صورة له، فهم منه أنّه يمكن أن يكون محلاً لما ليس بصورة له، بل عرضاً؛ استدرك ذلك بأنّ وجود^٢ المعلول له - أي حلوله فيه - يجب أن لا يكون من جهة فاعلية بل باعتبار آخر، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: ما أشرنا اليه آنفاً من أنّه لما كان فاعلاً و قابلاً فلا بدّ أن يكونا من جهتين، اذ لا يمكن أن يكون الشيء فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة. و ثانيها: أنّ ذلك الحلول ليس من جهة الفاعلية، اذ الفاعل لا يؤخذ فيه أن يكون معلوله حالاً فيه، بل انتابا يقع ذلك حيث يقع باتفاق من خارج.

[١٣/٢٥٧] قوله: و ذلك لأنّ الفلاسفة

تعليل لقوله: «و بالفاعل العلّة التي تفيد وجوداً» يعني: ^٣ أنّ ما ذكرنا من أنّ

١. كذا. في المصدر: الأ

٢. ص: الوجود

٣. في: الفنى

الفاعل ما يفيد الوجود هو على اصطلاح الفلاسفة الالهيين^١.

[١٣/٢٥٧] قوله: اذ هم^٢ لم يشترطوا كون الفاعل مبدءاً للتحريك.

انتها ذلك على اصطلاح الطبيعيين. و قد قيل في شرح قول الشيخ: «و بالفاعل العلة التي تفيد وجوداً» الى قوله: «و نعني بالغاية» ما هذه عبارته: «فقد ذكر أن جماعة خصوصاً اسم الفاعل بالعلة التي يفيد وجوداً مبادئ لذاتها. و منهم الشيخ، و ليس عندنا لهذا التخصيص وجه، و لا حاجة.

و بالجملة فيرد عليهم النقض بموضع، منها: الفاعل المباشر للحركات الطبيعية. فأجاب عنه الشيخ بوجهين:

الأول: أن المراد بالافادة^٣ ما يكون بالذات و بالقصد الأول، و تأثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته، بل^٤ يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية، كما سنحققه في مستأنف الكلام.

و الثاني: أن الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الأمور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلاً، بل من جهة كونه معداً أو شرطاً أو مقترناً بقابل منفعل، فيكون كأنه قابل للفاعل.

فإن المعنى بالفاعل^٥ عند الحكماء الالهيين هو فياض^٦ الوجود و مفيده، بخلاف ما هو عند الطبيعيين، حيث يمتون به مبدءاً للحركة و لو كان على وجه القبول، كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات و الاستحالات.

و في الجوابين نظر لأننا نقول: هب أن الطبيعة لاتفعل الحركة إلا بعروض حالة

١. ق: الالهيين

٢. ص: انهم

٣. ق: بالارادة

٤. ل: + لما

٥. ن: الفاعل

٦. م: الراجب

غريبة، و هب أن الطبيعيين عنوا بالفاعل كلّ مبدأ حركة أيضاً، أليس^١ للطبايع آثار و لوازم وجودية؟ كالحرارة للنار و البرودة للماء، و نفس الحركة من الأمور الوجودية، و صدورهما عن الطبيعة بشرط^٢ حاله غريبة لا يخرجها عن كونها [الف - ١٦٩] أثراً صادراً منها^٣ مقارناً لها.

و منها: اقتران المادّة بالصورة، و قد ثبت أن الصورة علّة فاعلية لها. و إن كانت فاعليتها بالشركة^٤ للمفارق^٥.

و منها: لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من أنها علّة للوازمها، و كذا لوازم الوجود.

و منها أنه لما كان الحق^٦ عند الشيخ و تلميذه بهمنيار و غيره تبعاً للمعلم^٧ الأول^٨ لهم و المشائين^٩ بمحصل الصور^{١٠} المقترنة لذاته، و هو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته، فيكون فاعلاً تقتزنه المجمولات^{١١}. فأين المهرب من لزوم اقتران الفاعل لما يفيد في بعض الأمور^{١٢}.

و لبت شعري ما الذي يدعوه و يضطرّه الى هذا الهرب و التخصيص، فان كان منشأ ذلك أنه يلزم من كون الشيء فاعلاً لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً لأمر واحد، فنقول: إن الأمر المعلول إن كان من اللوازم، فلاقابلية هناك بمعنى القوة و الاستعداد المتناهي لمعني الفاعلية^{١٣} و الفعل و الایجاد؛ و إن كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة و تركيب لاحتمال من مادّة و صورة، فالفعل بجهة الصورة، و القبول من

١. ق. ص: ليس / كذا

٢. ق: شرط

٣. بعض النسخ: + و ان

٤. ص: قارنها

٥. ق: شرط

٦. م: - للمفارق

٧. ص، ك، م: - الحق

٨. ق، ك: غيره المعلم

٩. م: - للمعلم الأول

١٠. ص، ك، م: - الحق

١١. ق، ك: - غيره المعلم

١٢. ق: - فيكون فاعلاً ... المجمولات

١٣. م: - الصور المقترنة ... الامور

١٤. ق: - و

جهة المادة^١، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أما أولاً: ففي قوله: «فيرد عليهم النقص بموضع، منها: الفاعل المباشر للحركات الطبيعية»، لأن مراد الشيخ على ما وجهنا كلامه أن الفاعل لا يجوز أن يكون محلاً لفعله بشرط أن يكون فعله صورة له لا عرضاً^٢، ولا يعني أنه لا يكون مقارناً لفعله مطلقاً، حتى بعنوان أن يكونا حالين في محل واحد، كيف و سيصرّح بعيد هذا بجواز ذلك حيث يقول: «و ليس بعيد أن يكون الفاعل^٣ يوجد المفعول من حيث هو» الى آخره؟ و ما أورده هذا القائل في النقص - من هذا القبيل^٤ - فلا ورود له أصلاً.

و أما ثانياً ففي قوله: «فأجاب عنه الشيخ بوجهين الأول: أن المراد» الى آخره؛ لأن مراد الشيخ من هذا الكلام هو الذي وجهناه به، و ليس مراده هذين الجوابين اللذين ذكرهما هذا القائل، و حمل كلام الشيخ عليها فرية^٥ بلامرية.

و أما ثالثاً ففي قوله: «فان المعنى بالفاعل» الى آخره؛ لأنه يظهر منه أنه جعل^٦ كلام الشيخ و «ذلك لأن الفلاسفة» الى آخره تعليلاً لقوله: «هل إن كان و لا بد فباختبار آخر»، و أنت تعلم أنه تعليل لما «ذكرنا آنفاً» و عند جعله تعليلاً لما ذكره لا يرتبط أصلاً، و لا يستقيم قطعاً؛ اذ على ما فهمه يكون المراد أن الفلاسفة الالهيّين يعنون^٧ بالفاعل مفيداً لوجود، و الطبيعيين يعنون به أعم من مفيد الوجود و غيره، حتى أنهم يعدّون القابل أيضاً فاعلاً على ما سيصرّح هذا القائل به.

و أنت خير بأن حمل كلام الشيخ عليه بما لا يستقيم أصلاً، اذ الشيخ نبي^٨

١. تعليقه الهيات الشفاء / ٢٢٣

٢. ص ١٠٤ : بشرط ... عرضاً

٣. م : القيل

٤. في : الفاعل

٥. في : مزيد / يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ : مربة

٦. في : ممنون

٧. في : جعلها في

٨. في : بلى / م : يعني / ص ١٠ : م : + أن يكون

الفلاسفة الآلهيين^١ يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود مطلقاً سواء كان تحريكاً أو غيره، وهذا^٢ مما لا مدخل له فيما قال هذا القائل، وهو ظاهر [ب - ١٦٩].

و أمّا رابعاً ففي قوله: «حيث يعنون به مبدأ الحركة، ولو كان على وجه القبول كالجسم» إلى آخره؛ لأنّ هذا خلاف الواقع، بل الطبيعيون يعنون بالفاعل مبدأ الحركة ومفيدها، لا قابلها أيضاً، وهو ظاهر^٣.

و أمّا خامساً ففي قوله: «و منها اقتران المادّة بالصورة^٤»، اذ ليس هذا^٥ ممّا نغاه الشيخ على ما علمت.

و أمّا سادساً ففي قوله: «و منها لوازم الماهيات»، اذ هي أيضاً ليست ممّا نغاه الشيخ.

و أمّا سابعاً ففي قوله: «و منها أنّه لما كان» إلى آخره، على قياس ما سبقه. و أمّا ثامناً ففي قوله: «و ليت شعري ما الذي يدّعه» إلى آخره، اذ قد عرفت مراده، و عرفت أنّه ما الذي يدّعه إليه، وأنّ^٦ المراد والداعي إليه ليس ما^٧ يحتثله هذا القائل، فثبت!

[١٨/٢٥٨] قوله: بل هو نوع آخر.

و هو أنّه مفيد لوجود العرض و ليس مفيداً لوجود المركّب، بل علّة^٨ له^٩ باعتبار أنّه جزء له.

٢. ص. ك : فهذا

٤. ق : منها لوازم الماهيات

٦. ص : على ما علمت ... ففي

٨. ص. ك : ممّا

٩. ك : ما

١. ص : الآن

٣. ق : و اما رابعاً ... ظاهر

٥. ص : اذ هي أيضاً

٧. ص : كان

٩. م : دنية

[٣/٢٥٩] قوله: بل انتما يفيدهُ الوجود شيء آخر، ولكنهُ^٢ فيه.

أي مقارنة. فان قلت: مفيد وجود المركب هو موجد صورته، فتوسط إيجاده^٣ للصورة يوجد المركب، وكذا الحال في إيجاد الهوى بتوسط الصورة، فلأفرق بين الوجهين.

قلت: الصورة لها مدخل في افادة وجود الهوى، ولا مدخل لها في افادة وجود المركب؛ فافهم!

[١٢/٢٥٩] قوله: من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلاً؛ لصورة ذلك الوجود.

اقصم^٤ لفظ «الصورة» اشارة الى أنه لا يمكن أن يكون الفاعل قابلاً لما يتصور به^٥. أما اذا لم يكن متصوراً به كالأعراض فلا محذور في كون الفاعل قابلاً له على ما أشرنا اليه سابقاً.

[٨/٢٦٠] قوله: وأما كون وجوده بعد العدم فلا يصير لعلته^٦...

اعلم أن نبي كون هذه الصفة معلولة [١]: إما المراد منه أنها ليست معلولة بالذات بل بالعرض، أي الجاعل الذي يجعل الوجود بالذات يجعلها أيضاً بالعرض؛ [٢]: أو أنها معلولة لذات موصوفها لا لأمر خارج عنها، بناء على أن لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزومات؛ [٣]: أو أنها لا تحتاج الى علة أخرى سوى علة موصوفها، بل علة موصوفها.

١. في المصدر: يفيد

٢. ق: امكنه / في المصدر: لكن

٣. ق: اتحاده

٤. كذلك. في المصدر: قابلية

٥. الاصلحام: الادخال بلا روية

٦. ق: ك: . به

٧. في المصدر: العدم فأمر لم يصر العلة

وأياماً^١ كان من هذه المعاني فهو^٢ نافع في هذا المقام، كما لا يخفى وإن كان نفع الأولين أظهر.

ثم لا يخفى أنه بعد ما ثبت أن الوجود مما يفيد الفاعل وأن كونه بعد عدم انتبا حصل باعتبار أن هذا الوجود اتفق أنه صدر من الفاعل بعد العدم الذي ما كان منه بل من غيره، فيظهر منه أن الحدوث ليس مما يتعلق بالفاعل، وأنه لا مدخل في الفاعلية للعدم السابق، بل انتبا هو فيها هو فيه من باب الاتفاق. و يظهر منه أيضاً أن هذا الوجود متى كان يحتاج إلى الفاعل بالبيان الذي سيذكره الشيخ فتثبت^٣ على هذا مسألتان:

إحديهما^٤: أنه لا امتناع في التأثير في القديم، أي أصل التأثير والايحاد لا يستدعي أن يتمتع التأثير في القديم على ما ظنه^٥ بعض، بل إن كان امتناع فباعبار أمر آخر.

وثانيهما^٦: أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر مادام باقياً هذا. ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال (الف - ١٧٠) أنا سلمنا أن هذه الصفة ليست تجعل الفاعل بالذات وأن جمعه بالذات الوجود وحده وأن هذه الصفة انتبا تحصل بدخلية العدم الذي ليس من الفاعل، بل انتبا يقارن فعله بالاتفاق؛ لكن نقول: يمكن أن يكون التأثير مشروطاً بهذا^٧ العدم الذي لا مدخل للفاعل فيه لا به^٨ لتفيه من بيان، فحينئذ اثبات^٩ المسألة الأولى لا يخلو من اشكال.

فان قلت: إن اثبات المسألة الثانية أيضاً لا حاجة فيه إلى هذه المقدمة، بل انتبا تثبت بما سيذكره الشيخ من أن الوجود في الزمان الثاني إمّا من نفس الماهية أو من

٢. ق. م. : فهو

٣. ق. م. : أحدهما

٤. كذا

٥. م. : الاثبات

١. ص. : اما

٢. م. : ثبت

٣. ص. : ظن

٤. ق. : لهذا

غيرها الى آخر ما ذكره الشيخ من دون حاجة الى هذه المقدمة. و ظاهر أيضاً أن هذه المقدمة لا تثبت هذه المطلوب بدون التمسك بهذه المقدمات؛ فظهر أن هذه المقدمة مما لا حاجة اليها ولا يتوقف اثبات احتياج الباقي في البقاء عليها على ما يظهر من كلام الشيخ.

قلت: ما سيذكره الشيخ بعد ذلك لا يثبت المطلوب بدون هذه المقدمة، اذ بدونها يمكن أن يمنع أن الوجود محتاج الى الفاعل حتى يردّد^١ في سببه، بل يجوز أن يكون المحتاج الى الفاعل هو الحدوث. فهذه^٢ المقدمة تثبت أن المحتاج حقيقة هو الوجود لا الحدوث، فحينئذ يردّد في سببه الى آخر الدليل، هذا. والكلام بعد محلّ تأمل، فتأمل^٣!

[١٢/٢٦٠] قوله: فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه

يمكن تقرير هذه الشبهة بوجهين.

أحدهما: أن هذا الوجود يمكن أن يكون بعد عدم، ويمكن أن لا يكون بعده بأن يكون. وانتها بحيث^٤ لا يكون عدم قبله، فكان كونه بعد عدم جائزاً أن يكون و جائز أن لا يكون، فلا بدّ له من علّة على ما اعترف^٥ به.

١. يمكن أن يقرأ ما في ق: يردّد

٢. ك: فهذه

٣. وجه التأمل: أن بهذه المقدمة لا يظهر إلا أن الوجود متعلق بالجعل لا الحدوث، و حينئذ يجوز أن يكون الوجود محتاجاً الى الجعل في أي أول الجعل لابعده، فلا بدّ أن يقال: انا نعلم بديهية أن الوجود في أي أن كان لا بدّ له (ق: لا له) من سبب يستند (ق: فيشير) اليه. ومع هذه الدعوى لا حاجة الى المقدمة المذكورة، اذ يمكن أن يقال بدون هذه المقدمة أيضاً انا نعلم أن الوجود لا بدّ له من سبب الى آخر الدليل. إلا أن يقال: لعلة لا يمكن ادعاء هذه المقدمة إلا بعد أن يثبت أن الحدوث ليس متعلقاً بالجعل بل الوجود. وبالجمله لانك أن لهذه المقدمة مدخلاً في ظهور المطلوب و وضوحه، و ان لم يمكن لها مدخل في بيوته، فافهم (امنه)

٥. ك: م: اعترف

٤. ق: يجب

و ثانيهما: أن بعد العدم يمكن أن يقع الوجود و يمكن أن لا يقع، فكونه^١ بعد العدم كان ممكناً فله علّة.

و الجواب عن الأول: أن المراد^٢ أنه اذا حصل العدم للمعلول في الزمان السابق باعتبار علته الذي^٣ هو عدم العلّة، ثم أوجد الفاعل المعلول بعده، فليس للفاعل صنع إلا افادة أصل الوجود في هذا الزمان. و أمّا صفته الذي هو كونه بعد العدم فهو لازم له بعد الفرض المذكور، و هو ظاهر. و اللازم للشيء^٤ لا يقتضي تأثيراً على حدة، بل التأثير في الملزوم بالذات تأثير فيه بالعرض؛ فظهر أن شأن الفاعل ليس إلا افادة أصل الوجود، و هذه الصفة اللازمة لاستدعي تأثيراً آخر بالذات، و لزوم هذه الصفة ليس أيضاً من قبل الفاعل وحدة حتى يقال: أن الفاعلية لابدّ فيها من هذه الصفة، بل من قبل الفاعل و العدم السابق الذي ليس مستنداً الى الفاعل، بل الى عدمه من حيث هو فاعل. فاستفيد منه أن هذه الصفة انتما حصلت^٥ للمعلول بمدخلية العدم السابق الذي ليس من جهة الفاعل، بل انتما هو من مقارنات الفاعل من باب الاتفاق؛ فاذن يحكم العقل بأن [ب - ١٧٠] هذا المقارن الاتفاقي لا مدخل له في تأثير الفاعل، و يمكن أن يؤثّر بدون هذا المقارن^٦ الاتفاقي، فيجوز حينئذ بالنظر الى نفس التأثير أن يكون المعلول غير كائن بعد العدم، بل دائماً^٧، بل انتما يمتنع ذلك إن كان يمنع مانع آخر و قد عرفت ما فيه. و يحكم أيضاً بأن أصل الوجود مستند في هذا الزمان الى الفاعل، فيجب أن يكون متى كان^٨ أصل الوجود متحققاً مستنداً الى الفاعل بالبيان الذي سيذكره الشيخ.

و عن الثاني: أنه [١]: ان أردت أن بعد العدم يمكن أن يقع أصل الوجود فيكون

٢. ص: فالمراد

٤. ص: لشيء

٦. ص: + او / م: المقارن

٨. ق: يكون مشتركاً في

١. ق: لكونه

٣. كذا في النسخ

٥. ق: م: حصل

٧. م: ه المبدأ

متصفاً بهذه الصفة، و يمكن أن لا يقع فلا يكون متصفاً بهذه الصفة، فهو مسلم. لكن لا يلزم من هذا إلا أن أصل الوجود محتاج الى الفاعل، و بعد جمعه تكون هذه الصفة لازمة له غير محتاجة الى جاعل آخر يجعلها بالذات، بل الجاعل للوجود بالذات يجعلها بالعرض، كما مر.

[٢]: و ان أردت أن بعد وقوع الوجود أيضاً يمكن أن تكون هذه الصفة، و يمكن أن لا تكون، فبطلانه ظاهر. و اذ قد عرفت حقيقة الحال فعليك بتطبيق كلام الشيخ في الجواب على ما ذكرنا.

[٨/٢٦١] قوله: و هي متقدمة^٢ لامعاً.

التقدم غير ظاهر، نعم لا يجب أن يكون مع المعلول مادام يكون المعلول.

[١٣/٢٦١] فإن الحدوث نفسه ليس وجوده

فيه نظره اذ ليس يجب أن يجب وجود الحدوث لذاته حتى يجب به وجود غيره؛ اذ على هذا يلزم أن لا يكون ممكن سبباً لممكن آخر. فالصواب الاكتفاء بالوجه الثاني.

على أنك قد علمت «أن الحدوث» الى آخره^٣ ظاهره أنه وجه آخر لاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر، و يكون حاصله: أن أصل الوجود من الفاعل، و كونه بعد العدم بالاتفاق و العارض الاتفاقي لادخل له في حقيقة الشيء، و العدم السابق لما كان علته لهذا العارض الاتفاقي فلادخل له في بمعية حقيقة الوجود، فأصل هذا النوع من الوجود مستند الى الفاعل، فيكون مستنداً اليه ما استمر و بقي.

٢. ص: ملزمة

١. ص: محتاج

٤. ق: مجعوله وهكذا يمكن أن يقرأ ما في ص و ك.

٣. ق: الخ

و فيه نظر ظاهر؛ إذ عدم مدخلية العدم في الوجود و معموليته لا يقتضي أن يكون الوجود متى كان حاصلًا كان مستندًا إلى الجاعل، إذ يجوز أن يكون احتياج المجهول إلى الجاعل آن ابتداء الجعل، لم يصر بعده مستغنياً عنه.

و الحاصل: أنا سلمنا أن هذا النوع محتاج إلى الجاعل و أن لا مدخل للعدم السابق في احتياجه إلى الجاعل، لكن نقول: أن الاحتياج إلى الجاعل ليست سوى أنه يحتاج إلى جاعل يجعله أن أول الجعل، و ليس له معنى سوى ذلك، فلا بد من التمسك بما ذكره في الوجه السابق حتى يثبت المطلوب و بدونه لا يثبت قطعاً فتدبر!

[٧/٢٦٢] قوله: تأثير و غناء.

أي نفع.

[١١/٢٦٢] قوله: و أن استمر و بقي.

قد عرفت حقيقة الحال [فيه].

[١١/٢٦٢] قوله: و لهذا لا يمكنك أن تقول

لا يخفى أن هذا ليس إلا ما ذكره سابقاً، و لا يظهر وجه لاعادته، و كأنه على ما هو دأبه من التكرارات و التطويلات؛ أو أنه إعادة ليلحق به [الف - ١٧١] ما ذكره^٣ بقوله: «و الفاعل الذي نسميه الغاية» إلى آخره؛ لأن هذا الكلام فيه توضيح و تبين ليس فيما سبقه كما لا يخفى.

[٣/٢٦٣] قوله: و الفاعل الذي تسميته العامة^١....

لا يخفى أن بما ذكره لا يثبت إلا أن في مفهوم الفاعلية لا يعتبر العدم السابق، وأن متعلق الجعل ليس إلا الوجود لا الحدوث. و أمّا أن^٢ الجعل ليس مشروطاً بالعدم السابق حتى يظهر منه^٣ أن القديم أيضاً لا^٤ يجوز أن يكون أثراً للجعل فلا؛ وكذا لا يظهر منه أن الوجود متى كان لا بد من استناده الى شيء حتى يثبت أن الممكن الباقي محتاج الى المؤثر، اذ يجوز أن يكون احتياجه في آن الحدوث.

[١٤/٢٦٣] قوله: فاذن^٥ ظهر أن وجود الماهية متعلق^٦ بالغير^٧....

قد ظهر أنه لم يظهر بما ذكره سوى أن فعل الفاعل في الاحداث هو افادة الوجود في الوقت المعلوم، لا افادة الصفة التي هي^٨ كونه بعد العدم و لا العدم السابق. و أمّا أن هذا الوجود معلول من حيث انته وجود وكلما يكون لا بد أن يكون متعلقاً بالغير فلا، لجواز^٩ أن يكون احتياج الوجود في آن الافادة^{١٠} فقط، فاذا أفاده الفاعل فيبقى مستغنياً عنه. و لا ينافي ذلك أن يكون مفاد^{١١} الفاعل الوجود دون الصفة المذكورة و دون العدم، وهو ظاهر.

و تفصيل القول ههنا: أن بعضهم زعموا أن فعل الفاعل هو الاخراج من العدم الى الوجود، و بذلك سموا الفاعل ما يخرج من العدم الى الوجود. و على هذا يلزم^{١٢} أن الممكن اذا كان قديماً لا يجوز أن يكون أثراً لشيء، اذ لا يتصور فيه الاخراج من

١. ق: الغاية

٢. ص: - ان

٣. ق: فيه

٤. ق: م: - لا

٥. ص: فان

٦. في المصدر: يتعلق

٧. ق: ص، ك: بغير

٨. ص: هو

٩. ص: يجوز

١٠. ق: الاهداءة

١١. ق: - مفاد

١٢. ق: + من

العدم الى الوجود، وكذا يلزم أن لا يكون الممكن الباقي محتاجاً الى المؤثر حال البقاء، اذ لا يتصور بعد أن الحدوث الاخراج من العدم الى الوجود و انتبا ذلك في آن الحدوث فقط.

و خلاصة ما يستفاد من كلام الشيخ ههنا بعد التلخيص و التنقيح: أنّ في الاخراج من العدم الى الوجود أمور الوجود و صفة آتي هي كونه بعد العدم و العدم السابق، و ظاهر أنّ الفاعل لا مدخل له في العدم السابق، و انتبا هو أمر عرض بسبب عدم الفاعل، و كذا في الصفة المذكورة، لأنّ هذه الصفة أمر لازم للوجود^١ الواقع في هذا الوقت، و اللازم لا يحتاج الى جاعل بالذات، فبقي أن يكون أثر الفاعل هو الوجود فقط، فيلزم^٢ أن يكون هذا الوجود مادام متحققاً مسنداً الى الفاعل.

و أنت خبير بأنّ هذا مما لا يكاد يتمّ اذ بمجرد أنّ اثر الفاعل في الاحداث هو نفس الوجود لا الأمران المذكوران لا يلزم أن يكون هذا الوجود مستنداً الى الفاعل دائماً، اذ يجوز أن يكون الوجود محتاجاً الى شيء يفيد، و بعد الافادة يبقى بنفسه مستغنياً عن مؤثر و هو ظاهر. و كذا لا يلزم بمجرد ما ذكره أنّ الممكن اذا جاز أن يكون قديماً [ب - ١٧١] جاز استناده الى مؤثر لجواز أن يكون شرط التأثير العدم السابق و ان لم يكن معنى التأثير الاخراج من العدم الى الوجود، بل افادة الوجود فقط، فلا بدّ في الدعوي الأولى^٣ من التمسك بما ذكره الشيخ من «أنّ الوجود بعد الحدوث لا يخلو» الى آخره، أو بدعوي^٤ البدهة في عدم الفرق بين آن الحدوث و غيره، فاذا كان الوجود في آن الحدوث مستنداً الى غيره، فلا بدّ أن يكون في غيره أيضاً كذلك، و هي مشكلة جداً. و في الدعوي الثانية من دعوي البدهة في عدم الاشتراط المذكور و أنته لافرق في افادة الوجود في أن يكون بعد العدم أولاً، بل

١. ق: للموجود

٢. ص: فقد يلزم

٣. ص: الاول

٤. كذلك [٢٦١/٨]

٥. ق: يدعى

الافادة في الثاني أتم وأولى.

و لا يخفى أنه يمكن اثبات الدعوي الأول بمجرد ما ذكره الشيخ من «أن الوجود بعد الحدوث لا يخلو» الى آخره، من دون أن يتعرض، لأن متعلق التأثير ليس هو الاخراج من العدم الى الوجود، وهو ظاهر. نعم بعد هذا التعرض يصير الأمر أظهر و يرتفع الوهم رأساً. و أمّا الدعوي الثانية فلا بدّ فيها من هذا التعرض ليظهر أن صنع الفاعل هو افادة الوجود، ثم يدّعي أنه لافرق فيها في أن يكون بعد العدم، أو لا، اذ لو كان أثره الاخراج من العدم الى الوجود كما توهم فلا سبيل الى اثباتها.

فان قلت: اذا ثبت أن الامكان علة الاحتياج، فهل لا يثبت هذا المدعى من دون التعرض المذكور؟

قلت: كأنه لا، اذ يجوز أن يكون الامكان علة للاحتياج^١، و مع ذلك لا يمكن التأثير بدون سبق العدم. و غاية ما يلزم من ذلك أن لا يكون ممكن قديم، نعم كون الامكان علة للاحتياج نافع في المطلوب الأول و به يمكن اثبات الاحتياج حال البقاء بالدليل الذي ذكره الشيخ من دون التعرض المذكور، كما لا يخفى.

[الفصل الثاني]

[في حلّ ما يتشكك به على ما يذهب اليه اهل الحق من أن

كلّ علّة هي مع معلولها، وتحقيق الكلام في العلّة الفاعلية]

[١٢/٢٦٥] قوله: ولكن الاشكال ههنا في شيء، وهو أنّ هذه....

قيل: «هذه من الاشكالات الصعبة في ارتباط الحادث بالقديم. تقريره: إنّ هذه الأسباب الفرضية المتسلسلة بلانهاية [١]: إمّا أن يقع كلّ منها في آن واحد، فيلزم تشافع^١ الآتات و تلاحق الدفعيات من غير أن يقع بينها زمان، وهو محال، كما مرّ في مباحث ابطال تركّب^٢ الجسم من الأجزاء الفردة، ونفي تركّب الزمان والحركة من الآتات والآنيات.

[٢]: وإمّا أن يبقّي زماناً، فيكون إيجاب كلّ منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لافي طرفه، وكذلك الموجب لايجابه يكون معه في ذلك الزمان، وكذا الموجب لايجاب موجب، وهكذا، فيحصل منها^٣ سلسلة^٤ من علل غير متناهية^٥ مجتمعة معاً في زمان واحد. وهذا النوع من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه؛ ثمّ مع

٢. من : تركب

٤. ك : التسلسل

١. ك : تنابع

٣. من ، ك : ميهنا

٥. ق : - مجتمعة

كونه مستحيلًا لم يقع به الارتباط المطلوب؛ إذ المجموع^١ منها أيضاً^٢ حادث لابتة لها من علّة لحدوثها ولا علّة خارجة عنها^٣، فيلزم وجود حادث بلا علّة موجبة بالفعل^٤.

وما [الف - ١٧٢] أجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو أنّ الحركة شيء بقاؤه ليس بقاءً مستمراً على حالة واحدة، بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير، فلولاً وجود الحركة لكان الاشكال وارداً غير مندفع، لكنّ الحركة لما كان تجددتها و تغيّرها ليس بغيرها من حالة الى حالة تغيّراً من آن الى آن يليه، بل من حاله آنية يفرض فيها الآ و بينها و بين حاله آنية أخرى حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة؛ وبالجمله ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية^٥ متشافعة، بل كلّها شيء واحد متصل على نعمت التجدد^٦ والانقضاء. فالعلّة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها، بل لكونها على نسبة ما و وضع ما بسبب الحركة، فالحركة إمّا علّة الحادث، أو جزؤها، أو شرطها؛ فتكون علّة الحوادث بما هي علّة لها أمراً متغيراً غير ثابتة الذات على حالة واحدة ولا باطلّة الوجود من كلّ وجه ولا دفعية الوجود، ولا أيضاً متفاصلة الوجود متتالية، و منشأ كونها^٧ على هذه الصفة هو الحركة. فبالضرورة الحركة هي السبب المحافظ لنظام علل الحوادث أو شرطها أو شريكها. وبها ينحل هذا الاشكال و ما يجري مجراه.

و اعلم أنّ الكلام عائد في أصل صدور الحركة من العلل الثابتة^٨ التي بسببها أو بشركتها يصحّ صدور الحوادث المتجددة^٩ عن الواجب^{١٠}، فإنّ صدور^{١١} الحركة عنه^{١٢}

١. من : - من التسلسل ... المجموع

٢. ق ، ك : - أيضاً

٣. ص : فيها

٤. ق : بالفعل

٥. ق : - متتالية

٦. ق : المحدود / م : - المنجددة

٧. م : كونها

٨. م : - من العلل الثابتة

٩. ق : - المتجددة

١٠. ن ، ك : تلك العلل

١١. ص : + تلك

١٢. ص ، ك : عنها / م : - عنه

يستلزم صدور المتغير عنه^١.

والجواب بأنها أمر مستمر الذات، متجددة النسب، فبحسب استمرار ذاتها صحّ صدورها عن الواجب^٢، ومن جهة تجدد نسبتها صحّ صدور الحوادث عنها أو باشتراكها غير مجدي، اذ الكلام عائد الى لزوم جهة تجدها من جهة ثباتها^٣، انتهى كلامه.

ولا يخفى أنّ حاصل جواب الشيخ كأنه أنّ الحركة أمر متجدد على سبيل الاتصال، وبه يصح الارتباط المذكور؛ اذ نقول: إنّ علّة حدوث زيد مثلاً الآن المعلوم الذي هو أنّ طلوع الشمس يوم الأحد، وعلّة هذا الآن هو الزمان الذي هذا الآن انتهائه، ولا يلزم تخلف المعلول عن علّته الثابتة المحال، اذ المحال الذي يدلّ عليه الدليل أنّ تتحقّق العلّة في آن ولم يتحقّق المعلول فيه، أو تكون العلّة في جميع آفات زمان ولم يتحقّق المعلول فيها. أمّا اذا كان العلّة أمراً تدريجياً - كالزمان ونحوه - فالعقل يحكم بأنّه ما لم يتمّ وجود هذا الأمر لم يجز وجود المعلول، اذ بدون تمامه لم تحصل العلّة، لكن لا بدّ أن لا يقع فصل بين تمامه وبين وجود المعلول، اذ يلزم التخلّف المعلول بالبرهان، فالزمان إذا كان علّة للآن فلا يلزم أن يكون الآن معه في جميع زمان حدوثه، بل يكون هذا ممتنعاً لما عرفت؛ بل يجب أن يتحقّق مع تمامه بلا فصل، وهو كذلك، فالزمان وإن كان متقدماً على الآن لكن لا يلزم من عليّته له تخلف المعلول عن علّته الثابتة الذي هو المحال كما عرفت (ب - ١٧٢)، وهذا هو السرّ في صيرورة الحركة واسطة بين الحادث والقديم، اذ بها يحصل التقدّم مع عدم التخلّف، فيحصل الارتباط المذكور. ولو لم يكن مثل هذا الأمر لما كان يحصل هذا المعنى، كما لا يخفى.

فان قلت: تنقل الكلام الى علّة الزمان، ونقول: إنّ علّة هذه القطعة التي قلت

١. ص ٤، ك: عنها / م: عنه

٢. ص ٤، ك: الثابت / م: الواجب

٣. تعليق الهيات الشفاء / ٢٢٩

٤. ص ٤، ك: هو / ق: هذا الآن

أنها علة الآن الذي هو علة حدوث زيد أي شيء هو؟ فان كانت القطعة السابقة أو الآن الذي هو انتهاؤه، فيلزم أن يحصل تمام هذه القطعة بعد القطعة السابقة، و في الآن الذي هو انتهاؤه بلافصل على ما اعترفت به.

قلت: علة هذه القطعة السابقة مع أجزاء هذه القطعة أي نصفه مثلاً^١ و لو نقل^٢ الكلام الى نصفه نقول: إن علة كل نصف القطعة السابقة علة^٣ مع نصفه و هكذا. و لا يخفى أنه على هذا لا يرد الايراد الذي أورده هذا القائل على الجواب الذي ذكره الشيخ.

ثم لا يخفى أن حل هذا الاشكال لا يتوقف على الحركة، بل انشا ينحل بالزمان، لكن الحكماء لما اعتقدوا أن الزمان مقدار الحركة لابد لهم من القول بالحركة السرمدية و الجسم السرمدي، و أما المتكلمون فلما لم يقولوا بأن الزمان مقدار الحركة بل جوزوا^٤ أن يكون أمراً وهمياً منتزعاً من بقاء الواجب، فهم في فسحة من ذلك، و لا يلزم عليهم القول بجسم قديم. حتى يصح الارتباط بين الحادث و القديم؛ بل قد عرفت أنه بمجرد ثبوت الزمان يحصل هذا الارتباط، و الزمان أمر وهمي ليس بوجود في الخارج حتى يكون قديماً، و يلزم قدم بعض أجزاء العالم الذي وقع اجماع المليين على خلافه، و قد بسطنا القول في هذا المقام في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد، فليراجعه من أراد الاطلاع عليه.

ثم قال القائل المذكور بعد ما نقلنا عنه: «و اعلم أن أجود ما قيل في هذا الباب و أقربه الى الصواب هو ما قال بعضهم أن الحوادث بأسرها مستندة الى حركة دائمة دورية، و لا تنفقر هذه الحركة الى علة حادثة، فهي من جهة ثباتها و عدم انقطاعها تستند الى علة ثابتة^٥، و من حيث حدوثها كانت تستند اليها الحوادث.

١. في: ص، ك: نقل

٢. في: يجوز / م: يجوزوا

٣. في: مثلاً

٤. م: عليه

٥. م: علة ثابتة

فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علّة مع أننا حكمنا
كلياً أنّ كلّ حادث فله علّة حادثة؛ قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه
النظية الكلية هو الشيء الذي عرض لماهية الحدوث من حيث أنّها معروضة له، و
الحركة ليست كذلك؛ بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنّ ماهيتها الحدوث والتجّد، فإذا
كان ذلك الحدوث والتجّد ذاتياً لشيء لم يكن مفترقاً الى أن تكون علّته حادثة، و
حين إذا راجعنا عقولنا لم نجد لها جازمة بوجوب حدوث العلّة الآ للمعلول الذي
يتجدّد. أمّت المعلول الذي هو نفس ماهيته التجّد والتغيّر فلا نجدها يحكم عليه
ذلك، ألا إذا عرض له تجّد وتغيّر زائدان، كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف
السلسلة الدورية الدائمة [الف - ١٧٣] و حدوث العلّة التي يفترق اليه المعلول الحادث
لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً، والآ لم يصحّ استناد الحوادث الى الحركة الدائمة.

فالحاصل: انّ كلّ واحد من التغيّرات تنتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغيّر و
البقاء. فلذوام الحدوث والتجّد لم تكن علّتها حادثة^٢، و لكونها نفس التغيّر و
الحدوث صحيح أن تكون علّة للمتغيّرات، و الماهية التي هي التغيّر و الحدوث هي
الحركة، و لهذا عرفها قوم^٣ بأنّها ماهية^٤ يمتنع ثباتها لذاتها، انتهى. و هذا أجود ما
شيل في هذا المقام، و به يندفع كثير من الاشكالات^٥، انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ هذا الجواب من الضعف و عدم الاستقامة بحيث لا يخفى؛ اذ هب
انّ الحركة هي نفس التجّد و التغيّر، لكن هذا التجّد و التغيّر إما قديم أو حادث،
و ان كان قديماً فكيف تكون علّة للحادث و كون ماهية التجّد و التغيّر غير مجد
أحسلاً، اذ القديم لا يمكن أن يكون علّة للحادث - أي شيء كان - ماهية و ان كان
حادثاً، فلا بدّ له من علّة حادثة. و الفرق بين حادث و حادث ممّا يبطله العقل الصريح

٢ م : - علّتها حادثة

٤ ق : هيئة

٦ م : القدم

١ م : - أنّها

٣ م : - قوم

٥ م : حاشية الهيات الشفاء / ٢٢٩ - ٢٣٠

قطعاً، والقول بأنه لاحداث ولاقديم أيضاً كذلك. وإن كان^١ له جهة قدم وحداث، فمن جهة الحدوث لابد له من علّة حادثة قطعاً. ولا يخفى أيضاً ما في قوله: «والألم يصحّ استناد المحدثات الى الحركة الدائمة»، فظهر أنّ هذا الجواب ليس إلا مجرد عبارات وتخيّلات شعرية، بل سفسطة ولا حقيقة لها محصلة.

ثمّ قال القائل المذكور بعد ما نقلنا به الفصل: «أقول ولكنّه غير وافٍ بتحقيق^٢ الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعد من وجوه: الأول: أنّ الحركة أمر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم إلا بتبعيّة ما أضيف هي اليه؛ إذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوّة الى الفعل يسيراً يسيراً، أو شيئاً فشيئاً، أو لادفعةً، فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوّة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة. وأما نفس الحركة فهي أمر نسبي هو تجدد المتجدّد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي.

الثاني: أنّ الحركة لكونها^٣ أمراً بالقوّة لا يمكن تقدّمها بالذات على وجود حادث، سواء كانت علّة أو جزء علّة؛ لأنّ الحادث موجود بالفعل، والكلام في العلّة الموجبة له^٤، والعلّة الموجبة للشيء يجب أن تكون موجودة معه بالزمان متقدّمة عليه بالطبع، ولا محالة وجودها أقوى من وجود معلولها.

الثالث: أنّ كلام هذا القائل يدلّ على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك^٥ الاعتبار يستند الى القديم^٦، وهذا ليس بصحيح؛ إذ الأمر التجديدي البحت ليس له بقاء^٧ وجودي أصلاً، فضلاً عن كونه قديماً. وأما الماهية الكلّية له فهي غير

١. كذا

٢. من: نحقق

٣. كذا: يكونها

٤. في: له

٥. في: باعتباره بذلك

٦. م: القدم

٧. في: تغاير

مجمولة و لاجاعلة، فلاعبرة باستمرارها.

الرابع: اننا قد برهننا في كتبنا على أن جوهر إب - ١٧٣ الفلك بصورته الطبيعية الوضعية^٢ غير باقٍ بشخصه، وكذا غيره من الأجسام الطبيعية. وعلّة الحركة الذاتية أعني القريبة وكذا موضوعها غير باقٍ ولاقديم.

فقلوه: «علّتها قديمة^٣» غير صحيح، وكذا قوله: «أنّتها غير مفتقرة الى علّة حادثة»، ليس بمستقيم^٤، انتهى كلامه.

ولا يحنى ما في إirاده الثاني، اذ لا يلزم أن يكون كلّ جزء من أجزاء العلّة التامة للموجود موجوداً، بل يكفي وجود الفاعل فقط.

وكذا ما في قوله: «وأما الماهية الكلّية له» الى آخره. اذ عدم مجموعيتها و جاعليتها غير مسلم أصلاً^٥، كيف و هم بأسرهم يقولون أنّ طبيعة الصورة شريكة في علّة الهوى.

وأما إirاده الرابع، ففيه بعد فرض صحّة ما برهن عليه في كتبه أنّ كلام هذا المحقّق^٦ لا ينافيه، اذ يجوز أن لا يكون مراده العلّة القريبة للحركة، اذ دفع الاشكال غير متوقّف على هذه الإرادة، كما لا يحنى.

ثمّ قال هذا القائل بعد ذلك: «فالمحقّق^٧ بالاذعان والتصديق في هذا المطلوب الذي طارت فيه عقول الدهماء و خرست في بيانه ألسن الفصحاء ما ألهمني الله به و أتينا من الحكمة بفضل^٨ ربي^٩ و هو أنّ الأمر المتجدّد الذات و الهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله و صورة مفارقة في العالم

١. ق: جوهرًا لتلك

٢. م: - علّتها قديمة

٣. ق: - أصلاً

٤. ص: - المحقّق

٥. ص: ك: تفصيله بي / م: - الهنئى ... ربي

٦. ص: ك: الترجمة

٧. تعليقات الهيات الشفاء / ٢٣٠

٨. ص: ك: المجبب / ق: المجب

٩. التباس من النمل / ٤٠

الربوبي^١، ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد، و لنا على تجدد الطبيعة المادية السارية بأشخاصها في جميع الأجرام والمواد براهين كثيرة، وهذا الطبيعة وإن لم تكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث، فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في الأشد والاضعف، فإن الذي يقبلها لا يقبلها بحسب الماهية بل بحسب الوجود، فكذاك بعض الموجودات تدريجية^٢ الهوية بذواتها لصفات عارضة لهوياتها وإن كانت زائدة^٣ لماهياتها في العقل بحسب التحليل، فثل^٤ هذا الوجود لقصور هوئته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون إلا متدرج الحصول. لست أقول: إن ماهيته تقتضي التجدد والاتقضاء^٥ مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بأننا قد نتصور طبيعة^٦ من هذه الطوائع بماهيتها، ولا يخطر ببال التجدد والحدوث، فكيف يكون من الصفات الذاتية لها؟ بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء ونحو وجوده.

وقد ذكرنا مراراً أن حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن، لأنه متشخص بذاته، وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشترك، فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كلياً والخارج ذهنياً، وهو ممتنع. سنعود الى ايضاح هذه المسألة واشباع القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيما سيأتي أشني وأشبع مما ذكر^٧، انتهى كلامه.

ولا يخفى أن ما ذكره بعد فرض صحته واستقامته لا يشي الصليل ولا يروي الغليل أصلاً، اذ هذه [الف - ١٧٤] الطبيعة المتجددة التي يدعيها والوجود التدريجي

١. ص، ك: الرباني / م: - عليه عند ... الربوبي

٢. ك: زائد

٣. ك: التدريجية

٤. م: للاتقضاء

٥. ص: قبل

٦. تعليقه الهيات الشفاء / ٣٣٠

٧. في: طبعه

الَّذِي يزعمه كيف حالهما؟ وبأي وجه يتصحح^١ حدوثها^٢ وارتباطها بالقديم، فإن كان بنحو ما نقله من الجيب السابق من أن ماهية الشيء إن كان تجدداً أو تغيراً فلا حاجة له إلى علّة حادثة، فقد عرفت حاله. مع أن هذا القائل كيف يمكن أن يدعى أن^٣ الوجود التدريجي ليس ذاته إلا التجدد والتغير وإن كان باعتبار أن هذا الوجود ولا يقبل الدوام الشخصي لقصور هويته عنه وبذلك يكون متدرج^٤ المحصول، كما يشعر إليه قوله: «لئلا هذا الوجود» إلى آخره.

ففيه أيضاً أن هذا غير نافع أصلاً، إذ لاشك أنه يفترض^٥ في هذا الوجود التدريجي الذي حسبه جزئيات حادثة، فعلتها [١]: إن كانت هي ذات الوجود^٦ هي مستمرة أزلاً وابدأ يزعمه، فيلزم أن تكون تلك الجزئيات أيضاً كذلك [٢]: وإن كانت^٧ غيرها فننقل الكلام إليها. وهذا الكلام نظير ما يقولون في تصحيح حدوث العالم أن الممكن لا يقبل الوجود الأزلي، وفيه ما فيه وإن كان بنحو آخر غيرها. فلهيّن حتى تنظر فيه، فتثبت!

[٤/٢٦٦] قوله: و سنوضح هذا^٨ في موضعه.

و هو الفصل الأول من المقالة التاسعة^٩.

١. كذا. لم تستعمل هذه الصيغة في لغة العرب / ص: يصحح

٢. ق: لا: حدوثها ٣. ص: بان

٤. ص: فتلدج ٥. ق: يفترض

٦. ص: + أو ٧. ص: كان

٨. في المصدر: ذلك ٩. الشفاء، الهيات / ٣٧٣

[١٣/٢٦٦] قوله: بعد ليس مطلق.

أي: لا بعد عدم في مادة خاصة كما سيشير اليه بعيد^١ هذا. قيل: «أي إيجاده بعد عدم مطلق، أي عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية، فالمبدعات ليست^٢ لها بحسب امكانها الذاتي^٣ أعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها أعدام خارجية^٤ قبل كونها، وربما كانت بعد كونها أيضاً. فالمبدع ليس لها^٥ عدم في نفس الأمر بل بمحيشة من المحيثيات ومرتبة من المراتب، والذي^٦ له^٧ في الواقع هو الوجود ولا غير، لأنته أوسع من تلك المرتبة، فتأمل فيه!

فإن ههنا شبهة تندفع به، وهي: أن إمكان عدم للمعلول الأول^٨ مع امتناعه على الواجب^٩ ينافي التلازم، إذ إمكان اللازم يقتضي إمكان الملزوم، فيلزم إمكان الواجب^{١٠} وهو محال. ولا يجدي ما ذكره بعض المتأخرين بأن الذي يلزم حينئذ إمكان^{١١} بالقياس إلى الغير، وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي^{١٢}، انتبا المنافي له^{١٣} الامكان الذاتي، لأن الامكان الذي هو بالقياس إلى الغير انتبا يتحقق بين أشياء لا تكون بينها^{١٤} علاقة العلوية والمعلولية، والواجب ومعلوله الأول بينها علاقة ذاتية وكذا بين نقيضها^{١٥}.

فالحق أن^{١٦} يقال: أن للمعلول^{١٧} وجوداً و ماهية، فالذي منه متصف بالامكان

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| ١. ق. :- بعيدة / ص. :- ك. :- بعيدة | ٢. ص. :- ك. :- ليس |
| ٣. م. :- فالمبدعات ... الذاتي | ٤. ق. :- بخلاف ... خارجية |
| ٥. م. :- فالمبدع ليس لها | ٦. ق. :- الذي |
| ٧. م. :- والذي له | ٨. م. :- للمعلول الأول |
| ٩. م. :- الواجب | ١٠. م. :- إذ إمكان ... الواجب |
| ١١. م. :- إمكان | ١٢. م. :- الوجوب الذاتي |
| ١٣. ق. :- و / م. :- له | ١٤. ص. :- بينهما |
| ١٥. ص. :- نقيضهما | ١٦. م. :- الواجب و ... ان |
| ١٧. م. :- للمعلول | |

هو ماهية، و هي ممّا لاعلاقة لها لذاتها مع الواجب و لا لزوم، و الذي منه متصف باللزوم هو الوجود و هو واجب بوجود سببه الذاتي، و لا يمكن له من هذه المحيثة^٢ بل من جهة الماهية، فبالحقيقة الممكن غير اللازم^٣، و اللازم غير الممكن^٤،^٥ انتهى كلامه.

و لا يخفى أنّ تفسير المطلق بما ذكرنا أولى، سيّما مع وجود شاهد من كلام الشيخ. و قد يناقش أيضاً في قوله: «هو الوجود لا غير» الى آخره، لأنّ أوسعية الواقع تستدعي وقوع الوجود و عدمه فيه جميعاً، لا الوجود فقط، و هو ظاهر.

ثمّ ما أورده [ب - ١٧٤] على بعض المتأخّرين فغير وارد، اذ مراد ذلك البعض أنّ الممتنع جواز انفكاك الملزوم عن اللازم في الواقع، أو بالنظر الى الملزوم؛ و فيما نحن فيه لا يلزم شيء من^٦ ذلك، اذ عدم المعلول الأوّل يمكن بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى الواقع، و المعلول الأوّل كما لا يقتضي امتناع عدم ذاته^٧ كذلك لا يقتضي امتناع عدم الواجب^٨. و غرضه من نفي هذا الاقتضاء أنّه لو تحقّق هذا الاقتضاء لزم جواز انفكاك، لازوم عن اللازم بالنظر الى ذاته^٩، كما لا يخفى. و على هذا لا اتجاه لما ذكره هذا القائل أصلاً و ما ذكره من الجواب ففساده أظهر من أن يخفى.

١. ق: الأو هكذا يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ

٢. ق: الجهة ٣. ص: ك: لازم

٤. م: ماهية فالذى ... الممكن ٥. تعليقه الهيأت الشفاء / ٢٣١

٦. م: - ان ٧. م: مم

٨. ص: عن ٩. ص: ك: - ذاته / م: امتناع عدمه

١٠. م: - الواجب

١١. ص: ك: - و غرضه ... ذاته / م: لزم جواز انفكاك عن النظر الى

[٢٦٦/١٣] قوله: فإن المعلول له^١ في نفسه أن يكون ليس

قيل: «لما ذكر^٢ أن الابداع هو تأسيس بعد ليس مطلق، أراد أن يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها حدوث الذاتي بأن المعلول له في حد نفسه - أي ماهيته - أن ليس له وجود، و له عن علته الموجبة أن يكون له وجود، والذي للشيء في نفسه أقدم من الذي^٣ له من غيره عند الذهن تقدماً بالذات لا بالزمان، فكل^٤ ممكن أيس بعد ليس، أي موجود بعد عدم بعدية بالذات، هذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة. فإن كانت مما يكفي إمكانها الذاتي لصدورها عن العلة، فليس لها إلا الحدوث الذاتي، أي التأخره عن عدم الذاتي فقط، وإن لم يكف^٥ فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى آخر، وهو سبق عدم عليها بالزمان.

و أعلم أن ههنا اشكالاً من وجهين:

أحدهما: أن الماهية تابعة للوجود كما حقق مراراً، فالفاعل لو لم يقد شيئاً لم تكن ماهية أصلاً، والصادر من الفاعل ليس إلا الوجود، فالماهية تبع له. كما استقرّ عليه رأي المشائين سيما الشيخ وأتباعه، فإذا كان الأمر كذلك فما معنى لتقدم حال الماهية على حال الوجود.

والجواب: أن ماهية الشيء وإن كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى الحقيقي عندهم، لكن للعقل^٦ أن يلاحظها في نفسها ويعتبر لها أحوالاً، فإذا لوحظت الماهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها^٧ لذاتها على كل^٨ ما هو خارج عنها، فأول حالاتها الامكان، و بعده الحاجة الى العلة في الوجود أو عدم، و بعدها مرتبة وجودها بإيجاب

١. في المصدر: للمعلول

٢. ق: ذكره

٣. ق: الانسيء

٤. ص: فكان

٥. ك: المتأخر

٦. ق: لم يكن

٧. ص: العقل

٨. ص: يتقدميها

٩. ق: كل

العلة إياها، ثم وجودها. فلها مراتب سابقة على الوجود، وجميع هذه الحالات انتبا تكون اذا كان المنظور اليه هي الماهية لانفس الوجود، فالوجود هو الأصل في الواقع و له التقدّم فيه على الماهية^١. و الماهية هي^٢ الأصل في اعتبار الذهن و لها التقدّم فيه على الوجود.

و ثانيها: أنّ ماهية المعلول ليس لها في نفسها أن تكون معدومة، و ألاّ لكانت محتمة لاممكنة، كما ليس لها في نفسها أن تكون موجودة، و ألاّ لكانت واجبة^٣ لاممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين، الوجود العدم الى العلة^٤، انتهى كلامه. لا يعني أنّ الأظهر أن يقال: أنّ الشيخ لما ذكر أنّ افادة الوجود على الدوام هو الذي يسمّيه الابداع، أراد أن يبيّن صدق حدّ الابداع عليها.

ثمّ ما ذكره في جواب الاشكال الأوّل لا محصل له أصلاً، لأنّ الوجود (الف - ١٧٥) اذا كان هو الأصل في الواقع و يكون مقدّماً على الماهية فيه، فحكم الذهن بتقدّم الماهية على جميع ما هو خارج عنها حتّى الوجود، و كذا بتقدّم بعض حالاتها - كالامكان و نحوه - على الوجود [١]: [و] ان كان معناه أنّها متقدّمة^٥ على الوجود في الواقع فهو خلاف الواقع، لما اعترف بأنّ الوجود متقدّم عليها في الواقع. [٢]: و ان كان معناه أنّها متقدّمة^٦ في الملاحظة - فع أنّ هذا التقدّم ليس بلازم في الواقع، اذ يجوز أن يلاحظ الوجود^٧ أولاً ثمّ الماهية و الامكان و نحوه - يرد عليه: أنّ مثل هذا التقدّم لا يمكن فيما نحن فيه، اذ ظاهر أن ليس مرادهم بتقدّم الامكان و نحوه على الوجود و كذا تقدّم العدم عليه في بحثنا هذا - أي بحث الحدود الذاتي - مجرد أنّ العقل يلاحظ هذه الصفات أولاً ثمّ يلاحظ الوجود. [٣]: و إن كان معناه أمراً آخر فليبيّن.

١. ص: - على الماهية

٢. ص: هو

٣. في: محتمة

٤. تعليل الهيات الشفاء / ٢٣١

٥. ص: مقدّمة

٦. ق: - على الوجود في ... متقدّمة

٧. في: - الوجود

و الصواب في الجواب أن يقال: إن الماهية وإن كان في حال العدم لا يثبت لها شيء حتى نفسها، إذ المعدوم يسلب عنه جميع الأشياء حتى نفسه، لكن ثبوت نفسها لها ليس بفرع على الوجود، إذ الذات والذاتيات ليستا^١ بمجمولة، وإذا كان^٢ ثبوت نفسها لها غير متفرع على وجودها فلا حرج في أن يحكم العقل بتقدم^٣ ثبوت بعض أحوالها لها على ثبوت الوجود لها في الواقع، إذ ثبوت الشيء للشيء ليس فرعاً على ثبوت ذلك الشيء، بل انشأ هو مستلزم له هذا.

و لا يخفى أن هذا الاشكال وإن أمكن دفعه بما ذكرنا، لكن يبقى على الشيخ منع^٤ المقدمة التي ادّعاها، وهي: أن الذي للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات من الذي يكون من غيره.

ثم قال هذا القائل متصلاً بما نقلنا عنه ماهذه عبارته: «و ذكر بعض المتأخرين له وجهاً آخر، وهو: أن وجود المعلول لما كان متأخراً عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة^٥ الآ العدم، والآ لم يكن وجوده متأخراً عنها».

ثم قال: «انته يرد عليه مثل ما مرّ فإن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انشأ يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود، لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم».

فان قلت: إذا لم يكن له في تلك^٥ المرتبة الوجود، كان فيها العدم، والآ لزم الوسطة، وأيضاً لا معنى للعدم إلا سلب الوجود، فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنه معدوم فيها.

قلت: نقيض^٦ وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقتيد - لاسلب وجوده المتصّف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة - أعني النفي المقتيد -

١. ق، ك، م: ليست

٢. ص: كانت

٣. ق: بتقدم

٤. ق: يمنع

٥. ص: ذلك

٦. ق: مقتضي

فلا يلزم من انتفاء الأول^١ تحقق الثاني، لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها^٢ علاقة العلوية و المعلولية، فأنته ليس وجود بعضها و لاعدمه متأخراً عن وجود الآخر و لامتقداً عليه. لا يقال: كما أن التأخر بالزمان منتصف بالعدم في أن وجود المتقدم فليكن التأخر بالرتبة منتصفاً بالعدم في مرتبة وجود المتقدم، لأننا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف اب - ١٧٥ بالعدم في ذلك الزمان، و ألا لزم خلوّه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض، و هو محال. أمّا سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة. على أن تكون المرتبة ظرفاً للاتصاف، فإن خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى أنه ليس شيء منها في تلك المرتبة غير محال كما مر.

و قد تلخص من هذا أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة^٣ إلا الامكان للوجود^٤ و العدم، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان، فإن اكتفي بالحدوث الذاتي هذا المعنى تم، و ألا فلا، انتهى ما ذكره^٥.

«أقول: أمّا وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب ذاته فهو أن ماهية الممكن و ان لم يخل^٦ عن أحد طرفي الوجود و العدم، لكنّها بحسب ذاتها و اعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلّها، فلها السلب التحصيلي عن كلّ ما سئلت. و لو نظر في التقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقاً - و هذا السلب لها عن كلّ شيء هو غير نفسها، و إن كان من حيث ثبوته^٧ لها نحواً من انحاء الوجود متقدماً على سائر التنصافات الوجودية^٨ و العدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت، بل من حيث المنهوم و المعني، فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله، لأنّ هذا الثبوت يعينه من

١. ق: الأول

٢. ق: منها

٣. ق: السابقة

٤. ق: للموجود

٥. تعلية الهيات الشفاء / ٢٣١-٢٣٢

٦. ق: من يخلو

٧. م: ثبوته

٨. ق: الوجود

أفراد السلب، لأنّ عين سلب الأشياء عنها في تلك المرتبة - فلتقدّمه على سائر الأشياء صحّ عروض الوجود وغيره لها^١، لكونه أيضاً نحواً من الوجود. وإن كان وجود السلب صحّ تقدّمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة، فاذن ثبت^٢ قول الشيخ أن المعلول له في نفسه أن ليس، أي^٣ له ليسية الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجرداً عن غيره في هذه الملاحظة، بخلاف المتن^٤ فإن^٥ ماهيته يقتضي العدم في الواقع من كلّ وجه لامن جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط، حتّى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجرداً عنه. باعتبار ذاته، فكلّ ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي تلتبس^٦ به في الواقع. فاعلم هذا.

وأما الوجه الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوماً في مرتبة العلّة وفغير صحيح، إذ العلّة الموجبة للشيء هي منبع^٧ وجوده ومعطيه كماله، فكيف يكون عاد ماله. نعم وجود المعلول لما كان متضمناً لأصل الوجود مع قصور عن الكمال و نقص عن التمام، فالذي يسلب عن العلّة هو النقص الذي هو أمر عديمي، فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الأكيد الشديد؛ فعلى هذا الوجه صحّ التأخر واندفع الإسراء الذي ذكره، لأنّ سلب السلوب والأعدام صادق على الموجود المتأكد الوجود^٨ ومع ذلك لم يلزم تقدّم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه، إذ لا يصحّ أن يقال إنّ للمعلول عدماً مطلقاً في مرتبة وجود علته و إن صحّ [الف - ١١٧٦] أن يقال له عدم مطلق في مرتبة ماهية على ما مرّ في الوجه الأوّل.

وأما الذي أفاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب و الايجاب فليس الأمر

٢. بعض النسخ : يثبت

٤. ص : المنع

٦. م : يكتب / في المصدر : تلبس

٨. ق : المتأكد الوجود . / ق : + قوله

١. ق : اما

٣. ق : أي

٥. ق : فان

٧. ق : ينتهي

كما ذكره، نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بها، كالكاتب و اللاكاتب عن ذات الموضوع، اذ ليس نقيض قولنا: «الانسان كاتب» قولنا: «الانسان ليس بكاتب»، بل نقيضه هو قولنا: «ليس الانسان بكاتب^١»، فكذا هيئنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة ذاته موجوداً صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجوداً، فلم يلزم ارتفاع النقيضين أصلاً، لاني الواقع و لاني مرتبة من مراتبه. فقولہ: «نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها» الى آخره، و إن كان مسلماً، لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين و لاخلو المرتبة عنها كما زعمه، فانه اذا كانت المرتبة مسلوياً عنها الوجود فيصدق^٢ القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا العدول، فكان أحد النقيضين صادقاً و الآخر كاذباً. و لهذا قال الشيخ: فاذا سئل عنها بطري النقيض^٣ لم يكن الجواب الا السلب عن كل شيء؛ فاذا كان نقيض الوجود للشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوياً عن تلك المرتبة، فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها، و ليس نقيض قولنا: «الماهية في تلك المرتبة موجودة» قولنا: «الماهية ليست فيها موجودة»، بل قولنا: «ليست الماهية فيها موجودة»، فهذا السلب صادق في تلك المرتبة، و هي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الأشياء التي ليست ذاتها و لا ذاتها، و لم^٤ يلزم ارتفاع النقيضين و لاخلو المرتبة عنها.

نعم تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود و ثبوت عدمه، و العدم نقيض الوجود بالحمل المتواطى^٥ كما في المفردات، و ليس نقيضه بالحمل الاشتقائي كما في القضايا، فلم يلزم رفع المتناقضين في شيء من الوجهين أصلاً، اذ^٦ لم يلزم كون شيء لا وجوداً و لا عدماً، و لم يلزم أيضاً كون شيء في أي مرتبة كان مما^٧ لم يصدق عليه أنه موجود

١. في: لكاتب

٢. ق: يصدق / ك: مصدق / م: فصدق

٣. ك: النقيضين

٤. ق: م: ذاتها

٥. م: ك: فلم

٦. ق: م: للمواطى

٧. م: اذا

٨. م: ما

و لا أيضاً ليس أنه موجود، فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا: «ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود» صادقة البتة، و نقيضها التي هي مفاد قولنا: «هو موجود فيها» كاذبة البتة، فلم يلزم ارتفاع النقيضين لافي المفردات و لافي القضايا.

و ههنا نقطة يجب التنبيه عليها، و هي: أنه قد تقرر أن تحقق الطبيعة انتها هو بتحقق فردها^١، و سلبها بسلب جميع الأفراد، فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع، و لكن سلبه عنها لا يوجب سلبه مطلقاً، فسلب^٢ الوجود عن الانسانية مثلاً في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحققه في نفس الأمر مطلقاً، لأن نفس الأمر أعمّ و أوسع من تلك المرتبة، فثبت أن^٣ للمعلول في مرتبة نفسه أن ليس، أي صدق عليها في تلك المرتبة أنه ليس. فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه و راعي^٤ المقام بأن عبّر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المفرد، فلم يصل للمعلول في نفسه الوجود^٥ الكون، و له عن علته العدم [ب - ١٧٦] أو اللاكون، بل قال: «له في نفسه أن يكون ليس وله عن علة أن يكون أيس»، أي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة، و صدق عليه أنه موجود في الواقع من العلة، و كلا القولين صدق لاختلاف المحيثة^٦، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أما أولاً؛ فلأن ما ذكره من أن ماهية الممكن لها السلب التحصيلي عن كل ما سألت و إن كان طرفي النقيض على ما ذكره الشيخ أن^٧ أراد به أن هذا السلب ثابت له في مرتبة ذاته مقدماً على جميع الانتصافات، ففيه أن هذا السلب الذي ذكره الشيخ ليس معناه و مصداقه إلا أن جميع الأشياء التي ما عدا الماهية ليس ذاتاً و لا ذاتياً لها،

١. في : ليس الانسان ... قولنا

٢. م : الوجود

٣. م : سلب

٤. ك : - ان

٥. في م : يراعى

٦. م : أو

٧. كذلك ليس له ترديد آخر

٨. تعليلها الهيات الشفاء / ٢٣٢ - ٢٣٣

فعل تقدير ثبوت هذا السلب لها في مرتبة ذاتها لا تكون محصلة إلا ماهية يثبت لها في مرتبة ذاتها^٢ أن جميع ما عداها حتى الوجود والعدم ليس ذاتاً ولا ذاتياً لها^٣. و ظاهر أنه لو سلم تقدم هذا المعنى على الوجود لا يجدي أصلاً، لأن هذا المعنى لا يرب أنه ليس المراد من الحدوث الذاتي، سلمنا أن المراد من هذا السلب أنه لا يثبت للماهية شيء مما عداها في مرتبة ذاتها، و سلمنا أيضاً أن هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاتها مقدماً على الوجود وغيره، مع أن هذا منافٍ للأمر الأول، لكن نقول: إن هذا السلب ظاهر أن نسبته إلى الوجود والعدم على السوية، فلم ينسبونه إلى الوجود خاصة و يستونه الحدوث الذاتي بمعنى تقدم الوجود بالذات.

ثم لا يخفى أن ما هو الموافق للواقع أن الماهية في مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود والعدم الذاتي، أي يثبت لها أنه ليس لها الوجود والعدم من ذاتها، وهذا المعنى مآله الامكان الذاتي أو ما هو قريب منه، فصار الأمر إلى ما قال هذا المحقق من أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا العدم بحسب الامكان. فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم الكلام، و إلا فلا، و اثبات^٤ معنى آخر للماهية في مرتبة الذات مقدماً على الوجود مما يناسب الحدوث الذاتي غير هذا المعنى الذي ذكرنا مما لا سبيل إليه. و كل ما يقال فيه فهو مردود باطل.

و ما ذكره هذا القائل من «أن هذا السلب من حيث ثبوته للماهية نحو من أنحاء الوجود» إلى قوله: «فاذن ثبت^٥ قول الشيخ» فلم يظهر لي معناه و لم أجد له محصلاً، و هو في غاية الغرابة^٦، و فهمه يحتاج إلى فطنة عجيبة.

و أمّا ثانياً؛ فلأن ما أورده على هذا الفاضل من أن عدم المعلول في مرتبة العلّة

٢. ك. : لا تكون محصلة ... ذاتها

١. م : + أن

٣. ص : يثبت لها سلب ... ذاتها

٣. ق : لها

٦. ك. : متظماً

٥. ص : اثبات

٨. ص : الغواية

٧. ص : يثبت

غير صحيح بناء على ما ذكره، فيستدعي فهمه مشرباً^١ عجيباً و طوراً غريباً، و لا يستقيم على عقولنا كما لا يخفى.

و أمّا ثالثاً: فلأن ما ذكره من أن ما أفاده هذا الفاضل من جواز ارتفاع النقيضين، فليس الأمر كما ذكره^٢؛ إذ ليس مراد هذا الفاضل بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة إلا أن الوجود و العدم يرتفعان^٣ في المرتبة، بمعنى أن ليس شيء منها ثابتاً^٤ فيها، و اطلاق النقيضين على نفس الوجود [الف - ١٧٧] و العدم شائع. و ليس مراده أن النقيضين المتناقضين يرتفعان^٥ في المرتبة، و كلام هذا الفاضل صريح فيما ذكرنا بحيث لا يحتمل وجهاً آخر، و على هذا لا إيراد عليه أصلاً، إذ هو بعينه ما يقوله^٦ هذا القائل و يعتقدده صحيحاً، و هو ظاهر.

ثم ما ذكره من قوله: «العدم نقيض الوجود بالحمل المتواطى^٧ كما في المفردات و ليس نقيضه^٨ بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا» فما فهمت المراد منه أصلاً. و الظاهر أن النسخة التي عندنا مغلوطة و لعلّه كانت العبارة هكذا: «و ليس بوجود نقيضه بالحمل الاشتقاقي» و على هذا أيضاً لا يخفى ما فيه.

و بما ذكرنا ظهر أيضاً حال النكتة التي نبّه عليها، إذ قد علم أن معني سلب الأشياء عن الماهية في مرتبة ذاتها أن تلك الأشياء الخارجية ليست ذاتاً و لا ذاتياً لها، و هذا المعنى ممّا لا يناسب مقامنا هذا. و هذا القائل فهم أن مرادهم أن الأشياء لم يثبت لها في مرتبة ذاتها، و هو خلط كما يظهر [إ] من تتبع^٩ كلماتهم، كيف و كثير من الأشياء يثبت لها في هذه المرتبة و هم أيضاً مصرّحون به كالامكان و الحاجة و

١. ق: مشرباً

٢. م: ليس الأمر كما ذكره

٣. ص: يرتفعان

٤. ق: ثانياً

٥. ص: ترتفعان

٦. ص: يقول

٧. م: المتواطى

٨. ق: للفضية / ك: للفضية

٩. ق: تبع / ك: يجمع .

نحوهما؟ فكيف يقولون: انته سلب عنها جميع الأشياء في هذه المرتبة.
ثم ليعلم أن ثبوت شيء في هذه المرتبة أن العقل يجد الانصاف بهذا الشيء مقدماً
على مرتبة الوجود، كما يجد الانصاف بالامكان ونحوه مقدماً على الوجود، فمثل^١ هذه
الصفة يقال له انته^٢ ثابت في مرتبة الذات، وليس المراد أن الذات لها تحصيل و فعلية^٣
سابق على الوجود، و تثبت لها أشياء في هذه المرتبة السابقة من التحصيل، لأنته
خلاف الهدية، اذ لا يفهم من التحصيل و الفعلية إلا الوجود؛ فتدبر!

[٥/٢٦٧] قوله: بل بعد عدم مقابل خاص.

التقييد بالمقابل لم يظهر له وجه.

[٨/٢٦٧] قوله: ألا عن مادة.

قد عرفت ما فيه.

[الفصل الثالث]

[في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها]

[١٤/٢٦٨] قوله: ألا أن يكون ما يفيدُه هو نفس الوجود

يعني تعتبر و تلاحظ افادته الوجود، فانتَه من هذه الحثية تكون أولى من منفعله بما يفيدُه - أي الوجود - وليس المراد أن الفاعل قد يفيد الوجود و قد لا يفيدُه، فإذا كان مفيداً للوجود فهو أولى من منفعله قطعاً، و ألا فليس بلازم، اذ الفاعل مفيد للوجود البتة^١.

و الحاصل: أن^٢ الفاعل هو الذي يفيد وجود شيء، فان كان ذلك الشيء مشاركاً له في الماهية كالحرارة مثلاً تفعل حرارة أخرى فحينئذ يمكن أن يلاحظ الفاعل من وجهين، [١]: من حيث افادته وجود الحرارة، [٢]: و من حيث افادته الحرارة. فبالاعتبار الأوّل يكون أولى من منفعله بالوجود، لأنّه أقدم منه بالوجود على ما سيفصله الشيخ. و بالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ أن الفاعل يجب أن يكون أولى بالحرارة من منفعله، أي تكون حرارته أقوى من منفعله - و عند الشيخ أنه ليس بصواب من كلّ وجه، بل قد وجد^٣ و ان لم يكن مشاركاً له في الماهية -

٢. ك: - و الحاصل أن

١. ك: النسبية

٣. ق: وفد / م: وفد

كالحركة تفعل السخونة - فحيث لا يمكن المقايسة بينها باعتبار الماهية، بل إذا قيس بينهما فانتها يقاس من حيث الوجود، [ب - ١٧٧] وقد ظهر أن الفاعل بهذا الاعتبار أولى من منفعله. هذا محصل مرام الشيخ؛ فافهم!

[٨/٢٦٩] قوله: و عنه أيضاً.

كان مراده أن السخونة التي تكون في النار الحادثة من نار آخر تصدر عن صورة النار الحادثة و عن صورة النار الفاعلة، وكان صدورهما عن الأخيرة بالواسطة.

[١١/٢٦٩] قوله: ولا يجوز أن يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة

يمكن أن يكون حدوثها من الفاعل باعتبار زيادة استعداد المادة، لا بأن يكون استعداد المادة مفيداً لها، حتى يلزم أن يكون الاستعداد سبباً للإيجاد. و الحاصل: أن الفعل لاشك أنه يختلف بحسب اختلاف القواهل، فلم لا يجوز أن يكون هيئنا كذلك؟ فافهم!

[١٥/٢٦٩] قوله: وان سلمنا هذه الظنون^١

كأنه إشارة إلى ما ذكرنا من المنع.

[١٦/٢٦٩] قوله: فأنه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لامحالة في

ذلك المعني

ظاهرة: أن العلة التي تكون ماثلة لمعلولها في الماهية يكون حصول هذه الماهية

١. ق: مقصداً / ك: موجوداً / م: موجوداً

٢. ق: الطبيعة

١. في المصدر: لزيادة

٣. في المصدر: لأن

لها أولى من حصولها لمعلولها. لأنَّ^١ حصولها لها أقدم بالذات من حصولها لمعلولها، و فيه نظر؛ إذ ثبوت الذات و الذاتي ليس معللاً فليس حصول هذه الماهية للعلّة سبباً لحصولها للمعلول حتّى يكون مقدّماً عليه. نعم وجود العلّة مقدّم على وجود المعلول، فوجود هذه الماهية في العلّة مقدّم على وجودها في المعلول؛ فلو حمل الكلام على أنَّ المراد بمجرد هذا - فمع أنّه خلاف ظاهر العبارة - فيه أن مجرد هذا ليس^٢ زيادة في نفس المعنى، حتّى يلزم بسببه أن يزول مطلق المساواة. و بالجملة لا وقع لمثل هذه الأمور و ليس ممّا يبحث عنه في العلوم البرهانية.

[٥/٢٧٠] قوله؛ فظاهر^٣ منه^٤ أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود

مراده ما مرّ آنفاً؛ فلا تنفل!

[٩/٢٧١] قوله؛ مشتركين في استعداد ما^٥.

أي يكونان مشتركين في المادّة، لا أن يكون استعدادهما مساوياً.

[١٠/٢٧١] قوله؛ والآخران لا يكونا مشتركين.

أي لا يكونان مشتركين في المادّة^٦، كالشمس و القمر و الأرض.

[١٢/٢٧١] قوله؛ فبالحرى من ذلك أن لا يتساوى الشخصان^٧.

لعلّة لا ضرورة فيه.

١. ص : ان

٢. ق : فليس

٣. ص : و ظاهر

٤. في المصدر : من هذا / م : من

٥. في المصدر : -

٦. ك : + أو كانا مشتركين فيها باق به الاربعة

٧. ك : فبالحرى ان لا يتساوى الشخصان في ذلك

[١٦/٢٧٢] قوله: فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة.

هذه الخمسة هي اقسام القسم الثاني، أي الذي^١ لا يكونان^٢ مشتركين في المادة.

[٥/٢٧٦] قوله: و ظهر في خلال [ذلك] أنه وإن كان كذلك فوجود

المعني ...

قد عرفت ما فيه.

[٨/٢٧٦] قوله: ثم الفاعل والمبدأ الذي ...

هذا هو القسم الأول القسم للقسم الثاني الذي قسمه الى خمسة أقسام.

[١٠/٢٧٦] قوله: وقد^٣ كان في سائر ذلك ما كان من المتساوية^٤ والزائدة ...

يعني: في سائر ذلك من المساوية والزائدة اذا قيس بين الفاعل والمنفعل باعتبار الوجود كان الفاعل أولى، ففي هذا القسم الذي يكون الاعتبار فيه بحسب الوجود فقط يكون الأمر أيضاً كذلك، بل أولى؛ فافهم!

١. ك: الذي تكون العلة علة الشخص و هي أن لا يكونا

٢. م: المساوية

٣. كذا في النسخ

٤. في: لو

٥. م: معني

[الفصل الرابع]

[في العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية]

[٤/٢٨٠] قوله: و يجب أن يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل^١ قوام، فأنته ان لم يكن له قوام

كأنته أراد بالاستعداد للشيء أن يكون ذلك الشيء معدوماً عن أمر، و يكون ذلك الأمر متحقق لقبوله [الف - ١٧٨] وعلى هذا لا شك أنه لابد أن يكون ذلك الأمر متقوماً بالفعل، فاذا فرض أنه لا يحتاج في قبول ذلك الشيء إلا الى الخروج الى الفعل فقط لابد أن يكون ذلك الأمر موضوعاً و ذلك الشيء عرضاً، اذ لو كان ذلك الشيء جوهرأ فكان مقوماً لذلك الأمر، و قد كان ذلك الأمر^٢ متقوماً بالفعل قبل حصول ذلك الشيء، فلا بد أن يزول ما به يقومه حتى يتقدم ثانياً بذلك الشيء، لامتناع اجتماع المتقومين، و هو خلاف الفرض، اذ الفرض أنه لا يحتاج في قبول ذلك إلا الى الخروج الى الفعل فقط.

فان قلت: أليس الشيخ ذهب الى أن صور العناصر باقية في المركبات، فقد جوز اجتماع المقومين في شيء واحد؟

قلت: لعله يجوز ذلك فيما^١ يكون^٢ محلاً للصورة المقومة الثانية بشركة غيره، و
أمّا اذا لم يكن محلاً بشركة غيره كما هي هنا، فلا؛ ولعل الفرق بينهما لا يخلو عن
اشكال.

فان قلت: أليس^٣ الهيولى قبلت^٤ الصورة الجسمية و النوعية من^٥ دون شركة
غيرها؟

قلت: على تقدير كون الصورتين حالتين في الهيولى نقول: الكلام فيما اذا كان شيء
مقوماً بالفعل موجوداً ثم حصل بعده فيه مقوم آخر له مع المقوم الأول، و الهيولى
بالنسبة الى الصورتين ليست كذلك، اذ الصورتان حاصلتان فيها معاً هذا.

و لا يخفى أنه^٦ بما ذكرنا من المراد بالاستعداد اندفع النقض بالهيولى بالنسبة الى
الصورة الجسمية، فأنها مستعدة لها من دون تقومها بالفعل بدونها، اذ الاستعداد بهذا
المعنى ليس فيها. لكن يرد حينئذ أن الشيخ في هذا التفصيل^٧ الثاني لم لم يذكر حال
العنصر الذي هو الهيولى بالنسبة الى الصورة، مع أنه يصدد تفصيل أقسام العنصر و
الهيولى هي الأصل في العنصرية و الأم في المادية؟ ألا أن يقال أنه أحال حالها على
الظهور، و هو كما تري. و أيضاً ذكر أنفاً أن الهيولى الأولى^٨ مستعدة للصورة، فههنا^٩
جعل الاستعداد بمعنى آخر لا يخلو عن بعد.

[٧/٢٨٠] قوله: فإما^{١٠} أن يكون الثاني ليس مما يقومه بل مضافاً اليه.

فحينئذ يكون عرضاً، و هو المطلوب.

- | | |
|-------------|---------------------|
| ١. ك: فما | ٢. ق: من: + له |
| ٣. كلا | ٤. ق: من: يسلب |
| ٥. من: - من | ٦. ك: ان ما. من: ان |
| ٧. ق: النقض | ٨. م: - الأولى |
| ٩. من: ههنا | ١٠. في المصدر: و ما |

[١٠/٢٨٠] قوله: أو جوهرية.

لم يرد بها^١ الحركة الجوهرية التي يحملها، بل أراد بها ما ذكر آنفاً من النقص في جوهر الشيء، كما للخشبة بالنسبة إلى السرير. والأولى أن يجعل أعم منه و من فساد الصورة الجوهرية، سواء كان مرة واحدة - كاتقلاب الماء هواء - أو انسلاخات متعدّدة، كما المني^٢ بالنسبة^٣ إلى الصورة الحيوانية.

لا يقال هذا من باب فوات الأمر الذي يذكر بعد هذا القسم، لأن ما يذكر بعد هذا القسم فوات أمر عرضي، وهذا فوات أمر جوهري، لكنّ الأنسب أن لا يقدّر الأمر بالعرض، حتّى يشمل فوات الأمر الجوهري أيضاً. ويكون ما ذكره من الحركة الجوهرية مختصاً بمثل النقص^٤ في الجوهر والذات كما لا يخفى.

[١١/٢٨٠] قوله^٥: مرة^٦.

أي دفعة. والتقييد بها ثلثاً يدخل في القسم السابق، لأنّ في الحركة أيضاً يزول عرض ويحصل آخر.

[٣/٢٨١] قوله: ولو أنصفوا لعلموا أنّ القوام بالذات انشأ هو للأشخاص

هذا منافي^٧ لما قال أنّ الكلّي الطبيعي أقدم من الطبيعة، ألا أن يؤول إلى^٨

[ب - ١٧٨] ما قاله.

١. ص، ك: به

٢. ق، س: بالنسبة

٣. راجع هامش المصدر لانه

٤. ك: + و لو

٥. كذا

٦. ق: النقص

٧. ق: غير مرة

٨. ق، م: - إلى

[٥/٢٨١] قوله: فنقول قد جرت العادة [في مواضع] بأن^١ يقال أن الشيء^٢ كان

لا يخفى أن أمثال هذه المباحث بما لا يليق بالحكمة، وليس لها كثير وقع، لكن من دأب الشيخ تطويل الكلام في أمثال هذه المقامات مع أن ما ذكره من أنه لا يقال كان من الانسان كاتب أيضاً محل تأمل.

[١٠/٢٨١] قوله: فأنهم [حينئذ] لا يقولون أنه كان عنه

حاصله: أنهم يعتبرون في مفهوم الكون عن الشيء تغيراً^٣ في ذلك الشيء، فإذا كان الموضوع لم يتحرك ولم يتغير، لم يقولوا بالكون عنه، وإنما يقولون في مثل هذا الموضوع أنه كان عن العدم، إذ العدم قد يغير^٤ الى الوجود، كما يقولون عن غير الكاتب كان الكاتب، وأما إذا تغير الموضوع فيقولون بالكون عنه، ولا يقولون فيه بالكون عن العدم، إذ العدم نفي لا يصلح لأن يسند اليه الكون عنه، لكن في الصورة الأولى يستندون^٥ اليه للضرورة، إذ الموضوع كان لم يصلح لذلك بناء على عدم تغيره. وأما في هذه الصورة فلما كان الموضوع صالحاً لذلك، فلا يقولون عنه خصوصاً إذا لم يكن للعدم اسم كالعدم العَلَم، فإن له اسماً هو الجهل ونحو ذلك، إذ لو كان للعدم اسم قريباً ينسب الكون اليه أيضاً. إذ لما لم يكن العدم والنفي فيه صريحاً لم ينتبضوا عن أن ينسبوا الكون اليه، وأما العدم الصريح فلم ينسبوا اليه إلا مع الضرورة هذا.

وقد قيل في هذا المقام: «أما الوجه في الأول وهو جريان العادة بقولهم^٦ كان من الخشب باب و عدم قولهم كان من الانسان كاتب^٧، فهو أن كلمة «عن» ونحوها

٢. ك: + ان

١. ق: - الى

٣. س: تغييراً وهكذا يمكن أن يقرأ ما في ق

٥. ص: يستندون

٤. ق: تغير

٧. المصدر: - وهو جريان العادة ... كاتب

٦. م: لقولهم

لما وضعت لمعني التجاوز و الحركة، فاذا وجدوا الموضوع في هذه الأمثلة لم يتحرك الى المكوّن اليه و لم يتغيّر في قبوله، فلأجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف أنّه كان عن الذي يتكوّن، بل أنّها يقولون دائماً و يطلقون كلمة عن، اذا كان المكوّن مكوّناً عن عدم زمان، فإنّ الباب، يكون^١ عن لا باب و السرير عن لا سرير^٢، بخلاف الكاتب فأنّته غير مكوّن عن لا كاتب.

و بالجملة كلّ ما لم يكن كائناً عن أعدام الملكات فلا يقال عن^٣ كذا، و كلّ ما كان كائناً عنها سيّما ما لم يكن للعدم^٤ اسم وجودي، فيقال: أنّه كان عنه، أي عن نفس الموضوع، و وجه هذا الاستثناء و التخصيص أنّ العدم اذا صار مستمى باسم محصّل كالجهل و السكون و العمى و غير ذلك فكأنّته صار معني وجودياً، فلم يحسن كلّ الحسن حينئذ اطلاق كلمة عن و نحوها في الكائن. فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو أولى من أن يقال كان عن الجاهل عالم^٥، انتهى كلامه.

و لا يخفى أنّ كلماته لا يستقيم اصلاً، و يتراءى منه أنّه^٦ لم يفهم كلام الشيخ، و لعلّ النسخة التي وقعت الينا مغلوطة.

[١٣/٢٨١] قوله: و أمّا الصورة فلا ينسب اليها.

قد يمنع هذا، اذ قد يقال جسم جمادي أو نباقي أو حيواني أو نحو ذلك.

١. ص: كائن

٢. ك: سرور

٣. ص: م، عنه

٤. ق: اذ / ك: أو

٥. ق: المعلوم

٦. مطبقة الهيأت الشفاء / ٢٤٦

٧. ق: اذ

[١/٢٨٢] قوله: قد تبين لنا في [الف - ١٧٩] مواضع أخرى أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد الى آخره.

هذا ممنوع. ولم يقم عليه برهان. غاية الأمر أن يسلم أنه لابد أن يكون في الشيء جهتان حتى يكون قابلاً وفاعلاً لشيء، وأما أنه لابد أن تتجزى ذاته الى عنصر و صورة، فلا قيل: «لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء و القوة هيئنا بمعنى الامكان و الامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء، فلا بد للحصول و الوجود من أمر آخر يقتضي ذلك، و المقتضي للوجود هو معنى الفاعل، فلا يمكن أن يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصر أو فاعلاً، فكل^٢ ما يتصف بأمر زائد فلا بد أن يكون ذا فاعل غير ما هو القابل.

فان قلت: فما تقول في لوازم الماهية سيم الماهية البسيطة، حيث تكون مقتضية بنفسها^١ لما تتصف به من اللوازم، فالفاعل و القابل هناك شيء واحد؟

قلنا: المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى تكون النسبة بينهما بالامكان، فهو الذي لا يمكن أن يكون فاعلاً، و أما مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلاً و قابلاً، و لذلك قال الشيخ في تعليقاته: إن عنه و فيه في البسيط شيء واحد، فالمغالطة هيئنا نشأت من اشتراك لفظ القابل. تارة بمعنى المستعد، و تارة بمعنى الموصوف، و ليكن هذا في ذكر ككي ينفعك في كثير من المواضع^٥، انتهى كلامه. و فيه نظراً لأنه اذا جوز أن يكون الشيء مقتضياً تاماً لما يحل فيه، فلم لا يجوز^٦ أن يكون مقتضياً له بشرط؟ فاذا وجد هذا الشرط كان يحدث الحال فيه، و اذا لم يوجد لم يحدث، فكان^٧ نسبته الى هذا الحال بالامكان مع أنه يكون فاعلاً له من

١. في المصدر: فقد

٢. كذا، و الظاهر: فلذا

٣. في: نفسها

٤. ص: وكل

٥. ص: + له

٦. تعليقة الهيات الشفاء ٢٤٧

٧. كذا

دون حاجة الى تجزئ فيه.

و الحاصل: أنا نقول أن قوله المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حق تكون النسبة بينها بالامكان [١]: إن أراد أن المراد بالعنصر^١ ما تكون نسبته الى المقبول بالنسبة الامكانية من دون اقتضاء أصلاً، فحينئذ مسلم أن العنصر بهذا المعنى لا يمكن أن يكون فاعلاً، بل لابد من شيء آخر لكن^٢ لا ينفعهم، لأنهم يتفقون في كل شيء لا يكون لازماً لشيء. و حاصلاً فيه أن يكون ذلك الشيء فاعلاً، بل يوجبون له فاعلاً آخر. و على هذا لا يتم ذلك، اذ يجوز أن يكون في بعض تلك الأشياء اقتضاء ناقص بالنسبة الى ما يحل فيه.

[٢]: و إن أراد أن المراد به ما لا يكون فيه اقتضاء تام، فحينئذ نقول: اذا جاز أن يكون في المحل اقتضاء تام^٣ بالنسبة الى ما يحل فيه من دون احتياج الى أمر آخر، فلم لا يجوز أن يكون فيه اقتضاء ناقص بالنسبة اليه؟ و هذا^٤ ان لم يكن أولى من الأول في الجواز فلم يكون ناقص منه، و هل هذا الفرق إلا تعسف ظاهر و تكلف واضح لا تشهد به بديهية و لابرهان؟

ثم قيل متصلاً بما نقلنا عنه: «فاذا تقرر ذلك فاعلم أنه قد تصدر عن بعض الأجسام حركات و أفعال بنفسها، لا لأجل سبب منفصل^٥ كحركة الحجر الى تحت و حركة النار الى فوق^٦ [ب - ١٧٩] فظن في مثل^٧ هذه المواضع أن الشيء متحرك اليه بنفسه بمعنى أن ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المتحرك حركة واحدة، و هذا ظن فاسد يبين فساده في مواضع من كتب الشفاء أو غيره من أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً لشيء واحد من جهة واحدة، من غير أن يكون ذاته متجزئة بأن يكون

١. ك: - ما لا يجب ... بالعنصر

٢. ق، م: لكنه

٣. ص: - تام

٤. ص: فهمنا ك: فهذا

٥. م: منفصل

٦. ق: لحرق

٧. ق: - مثل

فيه جزء فاعل و جزء قابل.

و المراد من العناصر في قوله: «و ما كان من العناصر و القوابل» ما يشمل^١ الأفلاك و غيرها، لا المعني العرفي، و هو الأربعة التي تحت الفلك، إذ ما من جسم إلا و يوجد فيه سبب قابل لما يحدث فيه، إذ البرهان قائم على أن كل جسم قابل للحركة و أقلها الوصفية، فكل جسم يصدق عليه أنه عنصر بالقياس إلى ما يحدث فيه، ثم إذا تحركت^٢ الأجسام لا يبدأ^٣ منفصل كان الفاعل و القابل جميعاً غير خارج عنها، و لا يمكن أن يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك، فلا بد فيها من تركب من عنصر و صورة.

و اعلم أن البراهين في ذلك كثيرة^٤، و أحدها: ما مر من اختلاف جهتي القوة و الفعل.

و ثانيها: أن الجسم لو كان متحركاً لذاته امتنع سكونه، لأن ما بالذات يبتى ببقاء^٥ الذات، و اللازم باطل، فكذا الملزوم.

و ثالثها: لو تحرك المتحرك بذاته كانت أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة، لأن معلول الثابت ثابت، و التالي باطل، و إلا لم تكن الحركة حركة.

و رابعها: لو كان متحركاً لذاته^٦، فلا يخلو [١]: إما أن يكون له مكان أو وضع أو حالة من مقولة ما تقع الحركة فيها ملائمة^٧ [ها]: [٢]: أو لا يكون.

فعلى الأول: لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه، فلا يكون متحركاً إليه. و على الثاني: إذا كانت الحركة إلى ما يلائمه، فإذا وصل إليه سكن، فلأتكون الحركة ذاتية. و المحاصل: أن الحركة إن كانت ذاتية للمتحرك^٨ امتنع السكون، و

٢. ق، ص: تحرك

١. ص: يشمل

٤. ق: كبير

٣. م: لبدأ

٦. ق: لذاته و هكذا بمض النسخ.

٥. ص: بقاء

٨. ص: للتحرك

٧. ك: يلائمه

اللازم باطل بالبرهان والوجدان.

و خامس : و تحرك الجسم لأنته جسم. لكان كل جسم متحركاً، لأن الجسم كما سبق طبيعة نوعية، و اللازم باطل. و أن تحرك لأنته جسم مخصوص فالحرك هو تلك الخصوصية و المتحرك غيرها، لأن الجسم بما هو جسم قابل للحركة.

و اعترض على الوجوه الثلاثة بعد الأول بأنته أ ليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرك أبداً و لا تبق الأجزاء المفروضة و لا تجتمع و هي طالبة مكان معين ينتهي اليه و يقع السكون؟ فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركاً لذاته و متحركة بذاته؟ و ان لم يلزم شيء مما ذكرتموه.

فلن قلتم: ان الطبيعة انتما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية^١ أو زوال حالة ملائمة، فتتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلك الحالة الملائمة، و السكون انتما يحصل عند الوصول الى الملائم. و العلة إن كانت في إيجابها معلوها متوقفة على شرط لا يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط - فنقول: اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز^٢ أن يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد^٣ أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد [الف - ١٨٠] من تلك الحالة المنافرة و تنقطع الحركة عند زوالها؟ و حيث لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال: لو كانت الجسمية لذاتها بطلت^٤ حالة مخصوصة، كان كل جسم كذا و هذا هو الحجة الخامسة، فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة، فلنتكلم عليها.

فنقول: كل^٥ جسم^٦ فله مقدار و صورة و هيولى، أما مقداره: فهو الأبعاد الثلاثة؛ و لاشك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها. و أما الصورة الجسمية:

١. في : منافية . ك : متنافية

٢. ص : لم

٣. ك : يتجدد

٤. ص : يطلب

٥. ص : جسم

٦. في : ك : - جسم

فلا بد من اقامة البرهان على أنها واحدة في الأجسام كلها، وذلك لأنها لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية بهذه الأبعاد، لأنها أمر اضافي. والجسمية من مقولة الجوهر، فكيف تكون نفس هذه القابلية^٢ لها؟ بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية.

وإذا ثبت أن الجسمية أمر^٣ تلزمها^٤ هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون مختلفاً في الأجسام، وإن كانت^٥ مشتركة في هذا الحكم والأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم إن سلمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم، فهب أن الجسمية ليست^٦ علّة للحركة، فلم لا يجوز أن تكون هي مادتها المخصوصة.

فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعاً الى الحجة الأولى.
أقول: هذه الاعتراض يتامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم أيضاً في الحجة الأولى بما لافائدة في ايراده بعد ما يمكن دفعها بأصول مذكورة في هذا الشرح، ونحن قد دفعنا اعتراض المذكور في كتاب الاسفار^٧ مستقصي^٨، من أراد فليرجع الى هناك لكن الذي لابد من بيانه هيئنا هو تميم الحجاج الثلاث من غير استعانة فيها بالخجنتين السابقتين^٩، وهو أن كل فاعل مستقل لا يفتر فعله الى قابل غيره فلا يمكن أن يكون فعله مختلفاً و لا متغيراً و لا منقطعاً مادام الفاعل موجوداً، فإذا فرض كون

١. م: الهاء

٢. ص: «بهذه الأبعاد لأنها امر اضافي في الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية

٣. ق: لزوم / ق: تلزمه

٤. ص: بسبب

٥. ص: كانت

٦. ص: «كانت

٧. ص: «الاسفار ج ٥/٣

٨. م: التاميس

٩. كذا في المصدر

الجسمية علّة مقتضية للحركة من غير موضوع مغائر لزم التوالي الثلاثة من امتناع السكون واجتماع أفراد الحركة و عدم حدوث الحركة، أو كونها دفعية، و اللوازم كلّها باطلة بديهية، فكذا الملزوم.

بيان اللزوم: ما أشرنا اليه من أنّ السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم. و ليس معه ما يزيله عن حكمه، اذ كلّ ما يفرض^١ فيه يكون نفسه و ألا يلزم خلاف المقدّر، حتّى أنّ الجسم لو فرض كونه سبباً فاعلياً لمقداره بلا قابل غيره، أو قابلاً له بلفاعل غيره، لم يمكن أن يكون جزؤه المقداري مخالفاً لكلّه، و ذلك لعدم سبب الاختلاف، فحيث لم يكن المقدار مقداراً؛ اذ كلّ مقدار لابدّ أن يكون جزءه مخالفاً لكلّه.

فعلم من هذا أنّه اذا لم يكن الفاعل و القابل^٢ أمرين متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف في الأفاعيل أصلاً. و أمّا اذا كان العنصر غير [ب - ١٨٠] الفاعل. فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق أمور^٣ خارجية، فان العنصر من حيث هو عنصر شأنه الامكان فقط. فلا يقتضي شيئاً أصلاً، و لا يأتى عن شيء. و الفاعل اذا كان بسيطاً^٤ لا يقتضي إلا غير مختلف تمّ البرهان قائم على وجود العناصر و القوابل لتحقيق الحدوث و على وجود الحركات و الأفعال، فان كان السبب عنصراً فقط فلا يمكن وجود الحادث، اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و اذا كان فاعلاً فقط فلا يمكن التغير، و اللازم في كلا القسمين باطل؛ فبقي أن يكون السبب اثنين متغايرين. أحدهما: الثابت الموجب للبقاء.

و الثاني: المتغير^٥ الممكن الزوال بسبب آخر غير الفاعل المقتضي للزوال. و من جوّز كون الصورة الجسمية أو شيء آخر مجرداً عن المادة بفعل شيئاً مستغنياً، فقد

١. ص: افترض

٢. ف: المقدمة

٣. ف: والعمّا

٤. ص: أمر

٥. ص: بسيطاً

٦. ص: المستغنى

أثبت المادّة من حيث نفاها وهو لا يشمر^١، انتهى كلامه.

و أنت خير بأن ما ذكره في جواب اعتراض صاحب الملخص لا يرجع الى طائل، لأنّه [١]: ان أراد أنّ الفاعل المستقلّ الذي لا يتوقّف فعله على شيء آخر غيره أصلاً لا يختلف فعله ولا يتغيّر ولا ينقطع مادام موجوداً، فهو مسلّم، لكن ما نحن فيه لا يلزم أن يكون كذلك، اذ المفروض أنّ الفاعل ليس له قابل غيره، لا أن ليس له شرط ونحوه أيضاً غيره. فقوله: «اذ كلّ ما يفرض فيه يكون^٢ نفسه^٣ والآ يلزم خلاف المقدّر» باطل.

[٢]: وان أراد أنّ الفاعل الذي لا يتوقّف فعله^٤ على قابل آخر غيره وأن توقف على أمر آخر غيره لا يختلف فعله ولا يتغيّر ولا ينقطع، فهو ممنوع؛ بل هو أوّل النزاع ولا شاهد عليه أصلاً من بديهة أو برهان.

و ما ذكره من أنّ الجسم اذا فرض كونه سبباً فاعلاً لمقداره بل قابل غيره لم يمكن أن يكون جزؤه المقداري مخالفاً لكّله، فكلام أيضاً لا محصل له، اذ لا أدري ما وجه ذلك؟ ولا أعلم أنّ القائل ما يفعل في أمر هذا الاختلاف لا يمكن أن يفعله الفاعل. وبالجملة التصديق بهذه الأمور يقتضي مذاقاً آخر وطوراً على حدة، و عقولنا ممّا لا يحتمله، و عليك بالتثبت^٥ و اياك أن تدعن شيئاً بمجرد قول غيرك حتى تشهد به نفسك، و لا تكون لها فيه ريبة^٦.

[١٥/٢٨٢] قوله: و قد علمت أنّ الشيء الواحد

قد علم في الطبيعيات^٧.

٢. ق، ك، م: يكون

٤. ص: عليه

٦. ص، ك: لها فيه ريبة

١. تعلية الهيات الشفاء / ٢٤٧ - ٢٤٨

٣. ص: بهينه

٥. ق: بالنصب

٧. الشفاء، سماع الطبيعى / ١٣

[٢/٢٨٣] قوله: وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع.

قيل: «كل ما يصدر^١ عن قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية تكون فاعلية السافلة^٢ تسخيرياً. و الفرق بين التسخيري والقسري بأن المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر، والمسخّر منه متقوم بما يسخره^٣»^٤.

[٤/٢٨٣] قوله: وقد تكون الغاية في بعض الأشياء

قيل: «و اقول في هذا التقسيم نظر، فان سألت الحق فالغاية بالحقيقة دائماً يجب أن تكون امرأ عائداً الى ذات الفاعل بما هو فاعل، لأن غاية الشيء تمامه و كماله. و الذي^٥ يظن به أنه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الأرضية و كون النامي في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي^٦ الف - ١٨١ في النبات^٧. و كذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه^٨ المحركة له، و كذلك من فعل فعلاً لرضاء^٩ فلان لابد أن تكون غاية فعله و الداعي له عليه امرأ يعود الى نفسه كعلمه^{١٠} برضاء^{١١} فلان أو فرحه بذلك أو ما يجري هذا المجرى»، انتهى.

و لا يخفى أن مراد الشيخ من الغاية التي قسمها الى الأقسام التي ذكرها ليس^{١٢} الغاية الأخيرة و الغاية بالذات، بل أعم من أن تكون غاية أخيرة و بالذات، أو لا؛ و على هذا لايراد على تقسيمه لها بهذه الأقسام.

١. ص، ك، م: صدر

٢. ك: السافل

٣. ك: سخره

٤. لم نعر عليه في تعليقه الهبات الشفاء / ٢٥٠ - ٢٥١. لكن فارد تعليقه ملاولياء، الشفاء / ٤٤٨، الطبع

الحجري.

٥. ص، ك: فالذلي

٦. ق: الباب

٧. ك: بنفسه

٨. ص: يرضيا

٩. ق: يجمعه. ص: كعلمه. ك: كنبه

١٠. ص: لرضاء.

١١. كذا

[الفصل الخامس]

[في اثبات الغاية وحل شكوكه قبلت في إبطالها...]

[١٥/٢٨٣] قوله: و أن^١ هيئنا ما هو عبث ...

أي لم يبين بعد أن كلَّ تحريك فله غاية ما؛ والحال أن هيئنا ما هو عبث وما هو انتفاى، و يظنَّ بها أنتها لا غاية لها^٢، فلا بدَّ من إفساد هذا الظن و بيان أن كلَّ تحريك فله غاية ما.

[١٥/٢٨٩] قوله: لزوم ذلك ضرورة أن يكون بحيث^٣ تضرُّ الصالحين.

لا يخفى أنه لو كان المراد أن مضرَّة الصالحين لازمة لوجود النار الذي فيه منافع كثيرة، فلا بأس في وقوعها و إن كانت شرًّا - لأنتها لازمة للخيرات الكثيرة، و لأحاجة الى ائصال عوض الهم - فذلك قول مردود و مستلزم للظلم. ولكن اذا قالوا أن عوضها^٤ يصل الهم و كان غرضهم أن وجود مثل هذا الشر و إن كان يصل عوضه أيضاً لابدَّ أن يكون على سبيل اللزوم للخيرات الكثيرة، فلا بأس به. و تفصيل

١. في المصدر فان

٢. ق: لها

٣. ق: م: يكون بحيث

٤. ق: ك: هرها

الكلام فيه في تعليلاتنا على شرح الاشارات،^١ فليراجع اليها!

[١٦/٢٨٩] قوله: ولنجنب عن الشك المورد^٢ فنقول

لا يخفى أنَّ هذا الشك أنَّها هو على ثبوت الغاية لكل فعل. وحاصله على ما صرح به الشيخ أول الفصل: أنَّ الغاية هي ما يسكن لديها، ويجوز أن يكون لكل غاية غاية الي غير النهاية، كما نشاهد في أشخاص الكائنات الذاتية^٣ الى غير النهاية، و كالتأنيج المترادفة^٤، و كحركة الفلك. و اذا كان كذلك فلا تكون غاية حقيقة، اذ قد علمت أنَّ الغاية ما تسكن لديها.

و حاصل جواب الشيخ: أنَّ فيها ذكرته ليست غايات غير متناهية، بل انما يقف على التفصيل الذي ذكره.

و قد قيل في هذا المقام: «هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية، و لابد في دفعه من مقامين:

أحدهما: اقامة البرهان على تهايتها ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية. والثاني: بيان أن المتعاقبات لا الي نهاية ليست هي بغايات ذاتية، بل عرضية. أمّا المقام الأول فنقول: العلل التامة هي التي تكون مطلوبة لذاتها، فلو قدرنا عللاً تامة لانهاية لها [١]: فإما أن يكون ههنا شيء مطلوب لذاته، [٢]: وإما أن لا يكون كذلك.

فان كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل. و ان لم يكن فيها شيء مطلوباً لذاته، فليس هناك علّة تامة. فثبت أنه^٥ من تجويز التسلسل في العلل

١. المصدر، ورق

٢. م: - المورد

٣. ص: الدنية

٤. ص: المرادف

٥. ق: لها

٦. ك: ان

التامة رفع^١ الملل التامة وابطالها.

و أمّا المقام الثاني: فهو أنه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية، فإمّا أن يقال: لا غاية لها، أو يقال: غاياتها غير متناهية. وكلا [ب - ١٨١] الوجهين على نقيض ما قلتموه^٢، انتهى.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ غرض المشكك نفي الغاية، فكيف يقال في جوابه: انه يلزم عند تجويز التسلسل رفع العلّة التامة، و هل مطلوبه ألا هذا؟ نعم لو كان الكلام في تناهي الملل الفائتة و لا تناهيها لكان ما ذكره صحيحاً، لكن كلام الشيخ في أوّل الفصل ينادي على خلافه، فالصواب ما ذكرنا هذا.

فان قلت: أنّ الشيخ ذكر في أوّل الفصل أنّ في هذا الفصل يثبت وجود الغاية في كلّ تحريك، و تحلّ^٣ الشكوك التي فيه، و لم يأت إلاّ بحلّ الشكوك.

قلت: يثبت في تضعيف كلماته وجود الغاية أيضاً في كلّ تحريك^٤، اذ ثبت أنّ القوة المحركة^٥ التي هي المبدأ القريب للحركة^٦ لا بدّ أن تكون لها غاية هي ما ينتهي اليه تحريكها، و كذا القوة الشوقية التخيلية أو الفكرية و الحركة انما تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية، يكون مبدؤها طبع أو ارادة، و الطبيعة و الارادية تثبت^٧ لها^٨ الغاية، فقد ثبت لجميع الحركات.

ثمّ اذا كان^٩ المراد من الغاية هي ما يكون سبباً لفاعلية الفاعل فلاشكّ في وجودها لكلّ فعل، و لاحاجة الى اثباتها؛ فافهم!

٢. تعليق الهيات الشفاء / ٢٥٧

٣. ك : و . و تحلّ الشكوك تحريك

٤. ص : المحركة

٥. ق : لها

١. بعض النسخ : ترفع

٢. ص : يحلّ

٣. ص : للحركة

٤. م : ثبت

٥. ق : + في

[٦/٢٩٢] قوله: والعلة^١ الغائية هي في شئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللاً.

أي سبب لعلة سائر العلل لا لأصل وجودها. هذا في الفاعل ظاهر، إذ العلة الغائية ليست سبباً لوجودها بل لفاعليتها، أمّا في سائرهما فلا، إذ العلة الغائية علة لوجودها أيضاً. بل لا يبعد أن يقال: انته لا مدخل لها في الصورة والمادية، بل مدخليتها في وجود المادة والصورة فقط. ويمكن أن يقال: تقييد الشيخ بقوله «عللاً» انتما تظهر فائدته بالنسبة إلى الفاعل فقط، لكن كلامه بعد ذلك ظاهر في خلافه، فتدبر!

[١١/٢٩٢] قوله: واعلم أن الشيء يكون معلولاً في شئيته

لا يعني أن المراد بالمعلول في الشئية أن يكون نفس ماهية معلولة مع قطع النظر^٢ عن الوجود. وعلى هذا تكون العلة بحسب الشئية ما تكون نفس ماهية علة مع قطع النظر عن الوجود^٣.

و أنت خبير بأن هذا المعنى على تقدير صحته لا يتصور إلا بين الشيء وأجزائه، ذهنية كانت أو خارجية، وأن العلة الغائية لا يتصور أن تكون علة كذلك بالنسبة إلى معلولها، بل علتها بحسب الوجود الذهني. ولا يمكن حمل كلام الشيخ على أن مراده بالعلة بحسب الشئية والمعلول بحسبها ما هو أعم من العلة بحسب الماهية وبحسب الوجود الذهني لقوله^٤ من ذي قبل بعد أن ذكر أن العلة الغائية علة^٥ بحسب الشئية، وكذلك أيضاً العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الأخرى، فتبت!

١. في المصدر: فالعلة

٢. م: - النظر

٣. م: - وعلى هذا ... الوجود

٤. م: - قوله / م: - لفعله

٥. ق: فله

[٢/٢٩٣] قوله: والأجسام الطبيعية علّة لشيئية كثير
قد علمت الحال فيها فيما سبق.

[٥/٢٩٣] قوله: من جهة ما^١ الصورة علّة صورية مؤدية اليها.
وجه هذا التقييد غير^٢ ظاهر على ما علمت. ثمّ في تخصيصه بـ «الصورة» أيضاً
خفاء، وكأنّته من باب الاكتفاء؛ فافهم!

[١٣/٢٩٣] قوله: فلا يكون شيء من^٣ العلل الأخرى
وكذلك لا تكون عليه الغاية^٤ لها^٥ أيضاً^٦ بحسب الشيئية^٧ بل بحسب الوجود^٨
فافهم!

[١٧/٢٩٣] قوله: في أن تكون عللاً مثل أن [الف - ١٨٢] تكون
قد مرّ ما فيه.

[٧/٢٩٧] قوله: بل نقول إنّ الغرض والمراد
لا يخفى أنّ المراد بـ «الغرض» إن كان ما يتشوّقه الفاعل، فالظاهر حينئذ أن كلّ
غرض لابدّ أن يكون كمالاً للفاعل، إذ ما لم يكن كمالاً بوجه لا يتشوّقه الفاعل. و
على هذا يصحّ أن كلّ ما يفعل لغرض فهو ناقص.

٢. ص : تمييز

١. ك : ما

٤. ص : ذاته

٣. في النسخ : أن

٦. ك : لا تكون هلّة هذه العلّة

٥. ص : لها / م : الغاية لها

٧. ص : الواجب / ك : شبيئها وذاتها / م : الشبيئية

٨. ص : غيره / م : الوجود

وإن كان المراد به [ما] يفصل^١ الشيء لأجله^٢، سواء كان متشوقاً للفاعل، أو لا؛ فحينئذ لا نسلم أن ما لم يكن أولى بالشيء لا يصلح أن يكون غرضاً له لا بدّ لنفيه من بيان. و تفصيل الكلام في هذا المقام موكل الى تعليقاتنا على شرح الاشارات^٣.

[١٧/٢٩٧] قوله: فيكون لاداعي^٤ له الى ذلك

فيه منع. نعم لو خصّ الداعي و المرجح بما يكون متشوقاً للفاعل لكان الأمر كذلك.

[٨/٢٩٨] قوله: ولذلك^٥ فإنّ سؤال اللّم لا يزال يتكرّر

هذا بالنسبة اليها مسلّم، اذ لتقصّاتنا لنا شوق الى أغراضنا. و ينتهي السؤال الى ما هو أولى بالنسبة اليها؛ لكن ليس بمسلّم فيها^٦ لا يكون له شوق بالنسبة الى الأغراض.

ثمّ ان قيل: مراده^٧ بالفرض ما يتشوّقه الفاعل، فيرجع النزاع حينئذ الى اللفظ لا الى المعنى؛ فتأمل!

[٤/٢٩٩] قوله: لان علماً واحداً يتناولها الى [٦/٢٩٩] قوله: وذلك.

لا يخفى أنّه لا يظهر لهذا الكلام محصل معقول، و الاحتمالات التي تحصل منه في الذهن لا يصلح لأن تكتب، فتدبر!

١. ق: المراد بالفعل

٢. ق: للطبع

٣. المصدر / ورق

٤. م، ص: داع

٥. في المصدر: وكذلك

٦. ق: في

٧. ق: مرادنا

[٧/٢٩٩] قوله: فإنها أيضاً قد توجد

يعني و ان لم تكن العلل الأربع مجتمعة في جميع العلوم لكنّها متفرقة في العلوم، فلا بدّ أن يبحث عنها في هذا العلم؛ اذ مبادئ كلّ علم سيتضح في هذا العلم^١، و لا يلزم أن يكون الجميع حاصلًا في الجميع، و هو ظاهر.

[٨/٢٩٩] قوله: و لو كانت أيضاً في علم واحد

لا يخفى أن هذا الكلام ليس مناسباً سياق البحث^٢، اذ^٣ كان الكلام في أن هذه العلل و ان لم تجتمع في جميع العلوم حتى تكون من الأمور العامة الواقعة في موضوعات مختلفة للعلوم، لكن ذلك لا ينافي إيرادها في هذا العلم، اذ لا يلزم أن يكون ما يسود في هذا العلم^٤ مبدءاً لجميع العلوم، بل المبادئ المختصة بالعلوم الجزئية أيضاً يبحث عن وجودها في هذا العلم. و ظاهر أنه حينئذ لا يناسب أن يقال: انتها و ان اجتمعت في علم واحد، فلم^٥ يكن في قوّة ذلك العلم أن يبحث عنها من حيث وجودها، بل انتها هو على ذمّة هذا العلم الذي نحن بصدده كما لا يخفى.

[٥/٣٠٠] قوله: و عارض للمشترك.

أي للموجود الذي هو موضوع هذا العلم.

[٨/٣٠٠] قوله: لكان أفضلها علم الغاية.

قيل: «لأنّ موضوعه - و هو الغاية - أفضل من موضوعات العلوم الثلاثة؛ لأنّ

١. ق: اذ مبادئ ... العلم

٢. ك. م: المبحث

٣. م: و

٤. ق: + أن يكون

٥. ص: و لم

العلّة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللاً كما علمت. ويشبه أن يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير، لأنّ الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الأشياء وعللها^١ التمامية التي بها تتم وجوداتها، فإنّ المادّة يكون وجودها بالقوّة وبالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل^٢ يحصل أصل وجودها، ثم لا يتمّ وجوده ولا يكمل^٣ إلا بالغاية، والشيء مع تمامه أولى وأفضل منه مع نفسه. فالعلم الباحث [ب - ١٨٢] عن غاية^٤ الأشياء هو العلم التام، فهو الحكمة^٥، انتهى.

١. ص: عليها

٣. ن: لا يحمل

٥. تعلية الهيات الشفاء / ٢٦٤

٢. ص: الفاعل

٤. ن: - غاية



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

[المقالة السابعة]



مرکز تحقیقات کلامیه و علوم اسلامی

[الفصل الأول]

**[في لواحق الوحدة من الهوية وأقسامها، ولواحق الكترة
من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة]**

[٥/٣٠٣] قوله: في الامور التي تختصّ بالهوية.
أي بالوجود.

[١٦/٣٠٣] قوله: فمن ذلك ما^١ بالعرض.

يحتمل أن يكون المراد «بالعرض» مقابل الجوهر، أي يكون اتحادهما^٢ بحسب
العرض، كالكيف والكمّ والاضافة ونحوها. ويحتمل أن يكون المراد مقابل الذات، و
هو الظاهر بالنظر الى العبارة حيث قايسه على الواحد بالعرض، و قال في مقابلته: «و
أما الذي بالذات». لكنّ الأول أولى من حيث المعنى، اذ الاتحاد في الجنس و النوع
أيضاً اتحاد بالعرض بالمعنى الثاني، اذ الانسان و الفرس و زيد و عمرو اتحادهما ليس
بالذات، بل ما بعرض، و هو ظاهر.

فلو حمل لاعلى المعنى^٣ المقابل للجوهر وجب أن لايراد به المعنى المصطلح للذي

٢. ك: ايهما

١. م: ما

٣. ف، ك، م: معنى

بالعرض، بل يراد به ما يكون الاتحاد لا بحسب أمر ذاتي، وكيفما كان لا يناسب ذكر ما هو بالخواص بعد ما بالذات، فافهم!

[٧/٣٠٤] قوله: ومنه غير بالعرض.

هذا أيضاً^١ على قياس ما سبق^٢.

[٩/٣٠٤] قوله: والغير قد يغير بالذات.

بأن يكونا نوعين مختلفين غير مشتركين في جنس، أو بأن يكونا فردين من نوع واحد، بناءً على ما حققنا سابقاً أن الشخص هو مجرد النوع باعتبار الوجود من دون أن ينضم إليه شيء آخر.

[١٣/٣٠٤] قوله: فيستحيل أن تجتمع البتة^٣ في موضوع واحد.

الظاهر أن هذا ليس بديهيًا ولا برهانيًا، وكان الاستقراء والتفتيش يحكمان به.

[١٦/٣٠٤] قوله: ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم.

لأن دخول العدم تحت السالبة باعتبار أنته سلب خاص، إذ قد قيد باستعداد و دخول الضد تحت العدم ليس كذلك، إذ ليس الضد فرداً للعدم، بل الضد أمر وجودي ملزوم للعدم، فتغاير الوجهان.

[٥/٣٠٥] قوله: أو في وقته، أو لأنّ وقته لم يجرى...^١.

كان الظاهر أن يقال: «لأنّ وقته» بدون «أو» وكانت بدل لا^٢ في وقته، وحينئذ يكون^٣ مفاده^٤ مفاد ما قلناه أنه الظاهر^٥.

[٩/٣٠٥] قوله: لا العين.

أي المعين الواحد، إذ^٦ بالنسبة إليها يكون البصر مفقوداً بتمامه في الأعور، وأما مطلق العين فتحكمه حكم الانسان بعينه.

[١/٣٠٨] قوله: فان ضاوت^٨ الشجاعة التهور.

أي قابلته.

[٢/٣٠٨] قوله: بل انما تضاده^٩ لعارض فيه^{١٠}....

هذا أيضاً بمعنى التقابل، إذ ليس بين الحمودية والفضيلة وبين المذمومية والرذيلة تضاد مصطلح.

ثم لا ينفى أنّ تضاد الشجاعة والتهور لا يلزم أن يكون بمجرد ذلك، بل يمكن أن يكون تضادهما باعتبار المعنى الحقيقي، أي الموجودين اللذين لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد، لكن لا يعتبر بينهما غاية الخلاف كما يحكم بالتضاد بين البياض و

١. ق، ك، هـ، إلى آخره

٢. ق، م، ص، ك، هـ، و

٣. ق، يكون

٤. ق، مفاده

٥. ص، نقلنا

٦. ك، قوله أو في ... الظاهر

٧. م، أو

٨. في المصدر: فإذا

٩. ص، مضاده

١٠. في المصدر: فيها

الحمرة و الصفرة و نحوها على الشائع المصطلح. و هذا أولى مما ذكره الشيخ. و لعلّ الشيخ لم يذكر هذا الوجه للظهور.

[١٢/٣٠٨] قوله: و الأقرب إلى مشابهته فيه شيء من صورته.

هذا على سبيل التجوّز، و ألا فلا يكون^٢ شيء من صورة نوع في صورة نوع آخر
[الف - ١٨٣] كيف و صور^٣ الأنواع بسائط^٤؟

[١٣/٣٠٨] قوله: و ذلك لأنّته يصدق أن يقول

تعليلاً لما ذكره من أنّ الضدين يكونان^٥ على قسمين، أحدهما: ما يكون بينهما متوسط، و الآخر: أن لا يكونا كذلك؛ و بيان لصدق حدّ التضادّ^٦ الذي هو غاية الخلاف على القسم الثاني إزالة^٧ اللوهم، حيث يتوهم أنّ غاية الخلاف انهما يتصوّر اذا كان في البين خلاف أقلّ.

[١٤/٣٠٨] قوله: لأنّته إن كان اثنان فكل^٨ واحد منهما في غاية^٩ البعد عن الآخر.

لا يخفى أنّه يمكن أن تكون أفراد نوع منحصرة في اثنين، و يستلزم عدم كلّ منها وجود الآخر، و لم يوجد بينهما غاية الخلاف التي يوجد بين السواد و البياض مثلاً، بل يوجد بينهما مخالفة كمخالفة البياض و الحمرة و نحوهما، أي مخالفة مع مشابهة ما، لا بدّ لنفيه من دليل.

١. ص : ك : لهذا

٢. ق : ص : + غلو

٣. ق : كيف تصوّر

٤. ق : لمبائط

٥. ق : - يكونان

٦. ص : المتضاد

٧. في المصدر : كل

٨. ص : الخلاف انما ... غاية

[١/٣٠٩] قوله: فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة

فيه منع؛ لم لا يجوز أن تكون صورة واحدة بسيطة مخالفة بالذات لصورتين. و كان مخالفيها لهما في مرتبة واحدة بحيث لا يتصور بين المخالفتين تفاوت؛ ولا نسلم أنه حينئذ لابد أن تكون المتخالفات^١ متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعاً واحداً لا أنواعها^٢ كثيرة^٣. ألا تري أن البياض يخالف الحمرة مثلاً، واللون الآخر الذي بعده عن البياض كبعد الحمرة، مع أن الحمرة^٤ وهذا اللون^٥ ليساً نوعاً واحداً، بل هما نوعان مختلفان؟

و القول بأنّه لا يوجد نوعان كذلك بالنسبة الى البياض خلاف الواقع، كيف و قد صرح القوم بأن من البياض الى السواد طرقاً مختلفة؟ و ظاهر أن هذه الطرق متساوية النسبة الى البياض و السواد، فيوجد نوعان كما ذكرنا.

[٤/٣٠٩] قوله: و خصوصاً في البسائط.

كان وجه التخصيص: أن البسيط ليس له إلا صورة^٦ واحدة، فبعد لحوق الصورة يحصل النوع من غير انتظار شيء، و أمّا المركب فإن فيه صوراً مختلفة على زعم الشيخ من بقاء صور العناصر في المركبات^٧.

و أنت خير بأن هذا مما لا يورث فرقاً بينها فيما نحن بصده، إذ نوعية المركب أيضاً باعتبار الصورة الأخيرة فقط، و لا مدخل فيها للصورة الأولى، و كان مراد الشيخ الفرق بينها بحسب بادي الرأي؛ فافهم!

١. ص: المخالفات

٢. ق: لا أنواعها كثيرة

٣. ص: النوع

٤. ق: في المركبات

٥. ك: أنواعاً

٦. ص: مع أن الحمرة

٧. ص: الصورة

[١١/٣٠٩] قوله: فمثل هذا أيضاً يكون في الجنس.
أي مثل هذا المتوسط^١ يكون داخلياً في الجنس الذي يكون تحته الطرفان.

[١٢/٣٠٩] قوله: وإذا خرج^٢ عن الجنس كقوله: لاخفيف ولاثقيل^٣.
يعني: إن الثقل والحفيف من جنس الجسم العنصري، واللاخفيف واللاثقل -
هو الفلك - وهو ليس داخلياً تحت الجسم العنصري.

٢. في المصدر: المخرج

١. ق، ك: المتوسط

٣. ق: لا يبل

[الفصل الثاني]

[في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل
ومبادئ التعليمات والسبب الداعي الى ذلك
وبيان أصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاهوا لأجله]

[٩/٣١١] قوله: بل لمبادئها.

أي^١ للأمور التعليمية كما سيذكر.

[١٥/٣١١] قوله: فليس يجوز أن يكون

هذا منافٍ لما اشتهر أن أفلاطون^٢ يقول بالبعد المجرّد الموجود.

[١٦/٣١٢] قوله: و ان لحقه لأنّه مجرّد عن المادّة كانت المادّة مفيدة للحصر
و الصورة.

فيه منع ظاهر، ألا تري أنهم يقولون: انّ لحوق التاهي و التشكّل باعتبار المادّة،
مع أنّ المادّة^٣ ليست مفيدة لها عندهم.

[١/٣١٥] قوله: غير مفارق.

يحتمل أن يكون [ب - ١٨٣] غير متوناً، ويكون «مفارق» صفة له، أو خبراً بعد خبر؛ أو يكون «غير» خبراً لـ «هو» لا لـ «المخالطة»^٢، و يكون خبر «المخالط»، «مفارق» بأن يكون المعنى: أن مخالط من حيث هو هو مفازر و مفارق لمخالطه، بمعنى أن ما يخالط ليس داخلاً في حدّه و حقيقة، لا أن تكون ذاته منفكّة عنه غير متقومة به. أو أن المخالط من حيث هو مفازر في الحدّ لما يخالطه يكون مفارقاً عنه، بمعنى أنه ليس ما يخالط داخلاً في حدّه، لا بمعنى أنه منفكّ عنه و غير متقوم به.

و يحتمل أن يكون غير متون بل مضافاً، و يكون المعنى: أن المخالط من حيث هو هو غير مفارق عمّا يخالط بمعنى المفارقة في القوام، أي أن يكون منفكاً عنه غير محتاج اليه في التقوم، لكنّه مفارق عنه بمعنى عدم دخوله في حدّه و حقيقة.

و على الاحتمال الأوّل يكون قول الشيخ الذي يفهم منه صفة للعدول، و على الاحتمال الثاني صفة للسلب. لكن على أي وجه كان لانعلم وجهاً له، لأنّ السلب و العدول يميزان في كلّ من معنيي المفارقة المذكورين؛ و على المعنى الأوّل يصحّ السلب و العدول جميعاً و على المعنى الثاني^٣ لا يصحّ شيء منها.

لا يقال: أن قولهم الماهية من حيث هي هي ليست الآهي، معناه: أن السلب لكلّ شيء متحقّق في مرتبة الماهية، بمعنى أن المرتبة ظرف لنفسه، كما أن الخارج مثلاً يكون^٤ ظرفاً لنفسه، لا بمعنى أن السلب ثابت لها في تلك المرتبة^٥ حتّى يكون عدولاً، إذ في تلك المرتبة لا يثبت لها شيء حتّى السلب. و على هذا صحّ قول الشيخ أنه «على جهة السلب لا على جهة العدول».

لأننا نقول: لانسلم أن معني قولهم ذلك يكون أمراً سوى أن الماهية من حيث

٢. ص: للمخالط. ق: للمخالطة

٤. ك: + أن

٦. ص: الجزئية

١. ق: معدنا

٣. ص: صفة للسلب ... الثاني

٥. ق: - يكون

هي لا يكون غيره داخلاً في ذاتها ولا عيناً لها، وأما أنتها تسلب عنها الأشياء في مرتبة ذاتها فلا، اذ لا دليل على تحقق هذا السلب في تلك المرتبة. وما ذكره الشيخ سابقاً من أنه يجب تقدم السلب على الحيثية لتأخره فقد عرفت وجهه سابقاً؛ سلمنا أن معناه ما ذكرته، لكن لا يحنى أن ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة على أن يكون عدولاً لا يجعل معني العدول المفارقة في القوام الذي ذكره الشيخ، بل يكون بمعنى^٢ المفارقة بحاله من عدم الدخول في الحدّ والحقيقة، لكن يكون هذا المعنى ثابتاً في تلك المرتبة. وأيضاً أي حاجة في مقامنا^٣ هذا إلى أن يجعل السلب بحسب المرتبة حتى نضطر^٤ إلى أن نجعله بمعنى العدول، اذ يصح أن يقال: إن سلب المقارنة بمعنى عدم الدخول في الحدّ حاصل للمخالط بالنسبة إلى ما يخالطه في الواقع، سواء أخذ بنحو السلب أو بنحو الثبوت والعدول. وأما بمعنى المقارنة في القوام فليس بمتحقق سلباً كان أو عدولاً، إلا أنه يتكلف ويقال: إن قولهم الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي على وجه السلب، كأنته صار في الاصطلاح بهذا المعنى، أي عدم الدخول في الحدّ والحقيقة، وعلى^٥ جهة العدول صار بالمعنى الآخر، وهو كما ترى؛ فتدبر!

[٩/٣١٥] قوله؛ ونعني بذلك أن أي واحد منها ...

هذا بظاهره، مما لا [الف - ١٨٤] معنى له كما لا يحنى.

وكان مراده أن أي واحد اذا جرد عن الخصوصية وفرض أنه حصل في هذه المادّة الخصوصية؟ كان هذا الفرد الخاص الذي هو في تلك المادّة - كما أن في المعنى الأخير أيضاً يكون المراد هكذا؛ أي أن أي واحد اذا جرد عن الخصوصية وسبق إلى

١. ص: التقديم

٢. ص: ك، م: لا يحنى

٣. ص: ك، م: بياناً

٤. ص: لا

٥. ص: ك، م: لا يحنى

الذهن كان المحاصل منه^١ هذه الصورة.

و أنت خبير بأن المعنى الأول هو الكلية بمعنى الاشتراك بين كثيرين كما مرّ سابقاً. ومع القول به لا وجه للمدول من مثل هذا المعنى الظاهر الذي يتعلّق به الفرض كثيراً ويكون أشدّ تطابقاً و توافقاً لكليات القوم الى المعنى الأخير الذي هو المطابقة الذي ليس له جدوي أصلاً، ولا تطابق كلماتهم مطابقة المعنى الأول كما فعله الشيخ سابقاً، و قد مرّ الكلام عليه مفصلاً، فتذكّر!

[٥/٣١٦] قوله: والرابع ظنّهم أننا اذا قلنا انّ الانسانية ...

لا يحقّ أن هذا مآله الى الأمر الثالث.

[الفصل الثالث]

[في ابطال القول بالتعليميات والمثل]

[٤/٣١٨] قوله: حتّى لو لا هذا العارض لكانت لا تحتاج

يمكن أن لا يقولوا بأن وجود التعليميات^١ المفارقة لمجرد احتياج الطبيعيات اليها، بل يجوز أن يكون وجودها بسبب آخر و إن كانت محتاجاً اليها أيضاً، فلا يلزم ما أورده الشيخ.

[٥/٣١٨] قوله: فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر

إذا كان الفرض من وجود التعليميات^٢ المفارقة احتياج الطبيعيات اليها و كان ذلك الاحتياج بسبب عروض العوارض للطبيعيات، لا يلزم محذور من جهة ما ذكره الشيخ من لزوم الدور، كما هو الظاهر. نعم لو كان السبب المقدم على وجودها هو احتياج الطبيعيات اليها لكان الأمر كما ذكره، لكن يجوز أن لا يقولوا بذلك، بل بأنه الفرض من وجودها. و الأولى أن يقال^٣ في بطلان هذا الشق انتهم يقولون باحتياج وجود الطبيعيات اليها، وكيف يجوز أن يحصل الاحتياج في

الوجود بسبب أمر عارض يكون متأخراً في الوجود؟ و لو أنهم اكتشفوا في
احتياج الطيميات إليها باحتياج عوارضها إليها فلا يلزم هذا المذود أيضاً، لكنهم
كانتهم لم يكتفوا به.

[المقالة الثامنة]



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی

[الفصل الأول]

[في تناهي العلل الفاعلية والقابلية]

[٧/٣٢٨] قوله: وكذلك أن ترتّب^١ في كثرة غير متناهية فلم^٢ يحصل الطرف

لا يعني أن كون الكثرة الغير المتناهية في خاصية^٣ الوسط بمعنى كونها علّة و معلولة معاً، لا يقتضي سوى وجود الطرفين لها بمعنى العلّة و المعلوم، أي يلزم أن تكون لها علّة و معلولاً؛ و هي كذلك؛ إذ مملوها المعلوم الأخير و علّتها ما فوقه، و لا يلزم أن يكون لها طرفان بمعنى أنها ينتهي اليها، و كون طرفي الواسطة في الكثرة المتناهية كذلك لا يستلزم كون طرفيها^٤ في الكثرة الغير المتناهية أيضاً كذلك، و من يدّعيه فعليه البيان.

فان قلت: الوسط لا بدّ له من طرف بهذا المعنى الأخير، و هما متضائفان. قلت: لانسلّم أن الكثرة الغير المتناهية وسط بالمعنى المضائف للطرف، انتسب المسلمّم (ب - ١٨٤) أن لها خاصية^٥ الوسط بمعنى كونها علّة و معلولة معاً، و ممّا ذكره الشيخ من البيان لا يلزم سوى ذلك، و هذا لا يستلزم كونها وسطاً بهذا المعنى المضائف

١. ص، ك: ترتّب / ق: كذلك التأخير ثبت / م: ترتّب

٢. ق: خاصة

٣. ق: خاصه

٤. في المصدر: و لم

٥. ق، ك: طرفها

للطرف، و هو ظاهر.

[١١/٣٣٠] قوله: ولما كان قد علم فيما سلف أن الشيء المتناهي ... لا ينفى أن بما^١ قد علم فيها سلف لا يعلم إلا أن الشيء لا يمكن أن يكون له موضوع قبل موضوع من هذا القبيل إلى غير النهاية؛ وأما أنه لا يمكن أن يكون موضوع بعد موضوع من هذا القبيل فلا. و الظاهر أن مراد الشيخ اثبات وجود التناهي على الوجهين كما لا ينفى.

[١٤/٣٣٠] قوله: لأن الأول انتما هو بالقوة الثاني لأجل المقابلة التي بين صورتها^٢ ...

لا ينفى أن كون الأول بالقوة الثاني ليس إلا باعتبار أن مادته تقبل الثاني و تستعد له، و لمدخل فيه للمقابلة بين الصورتين. ثم كون تلك المقابلة مقصورة في الاستحالة على الطرفين ممنوع، و سيجيء الكلام فيه.

[١١/٣٣١] قوله: لم يجز أن تكون حركة إلى الاستكمال بعد حصول الاستكمال^٣ فيه.

ان الثاني اذا صار علة للأول فيما نحن فيه، أي بأن يفسد الثاني إلى الأول لا يلزم أن تكون الحركة إلى الاستكمال بعد حصول الاستكمال، بل ما يلزم منه هو الحركة إلى النقص بعد حصول الكمال، و استحالاته ممنوعة^٤ و السند حصول الشيب بعد الشباب و نحوه؛ فافهم!

٢. في المصدر: صورته

١. في: متا

٤. في: محالة

٣. في المصدر: لاستكمال

[الفصل الثاني]

[في شكوكه تلزم ما قبل وحلها]

[١٣/٣٣٣] قوله: فيكون المزاج فيها غير كائن

لم يرد به المزاج بالمعنى المصطلح، لأنه كائن بعد زوال ضده الذي هو الكيفيات الصرفة، بل المراد به الصورة التركيبية الكائنة أو الامتزاج، فافهم!

[٤/٣٣٤] قوله: فكأنه لما سمي كان له معنى

هكذا وجد في بعض النسخ و ليس له معنى ظاهراً و وجد في بعض النسخ المعتمدة: «لما شيء كان» و هو الصحيح. و على هذا «ما» إما زائدة، أو يكون شيء بدلاً عنها. و المعنى: أن الكون من الشيء انشا يقال فيما كان شيء يكون له معنى يدل عليه اسم و يزول ذلك المعنى عند الخروج الى الفعل، كما أن الصبي له معنى يدل عليه اسم الصبي و يزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجولية، فحينئذ يقال: أن الرجل كان عن الصبي.

[١٠/٣٣٤] قوله: ويكون أيضاً أنما^١ يتكلم على الموضوعات التي بالعرض.

هذا ليس شيئاً آخر غير ما سبقه.

[١٦/٣٣٤] قوله: فليس يجب إذا كان الهواء يستحيل في كَيْفِيَّتِهِ الفاعلة هذه العبارة ليست بجيدة؛ و كان الظاهر أن يقال: «أن ليس يجب إذا كان^٢ الماء يستحيل في كَيْفِيَّتِهِ الفاعلة فتصير هواء أن تستحيل الهواء أيضاً في تلك الكيفية فترجع^٣ ماء، بل يجوز أن تستحيل في كَيْفِيَّةٍ أخرى فتصير عنصراً للنار، ثم كذلك النار»، الي آخر ما ذكر.

[٤/٣٣٥] قوله: لا بما هو جوهر معروض له ما لا تقوم جوهريته. كلمة «له» ليست متعلقة بـ «معروض»، بل خبر لما «لا تقوم» والجملة صفة بعد صفة لـ «جوهر»، أو صفة لـ «معروض».

[١٢/٣٣٥] قوله: إلا أن يكون جزءاً لذلك الشيء. أي الشيء الذي هو عنصره.

[١٢/٣٣٥] قوله: أو لما الشيء كماله الطبيعي إذ يكون جزءاً لجوهر. «الشيء» بدل عن «ما»، و «كمال» مبتداء [الف - ١٨٥] خبره «أن يكون». و ضمير «كمال» راجع الى «ما». حاصله: أن العنصر لا يقوم بالفعل إلا أن يكون جزء

الشيء يكون كمال ذلك الشيء أن يكون جزء الجوهر، مثلاً أن الهوى لا يقوم بالفعل إلا أن يكون جزءاً للماء مثلاً،^١ الماء كماله الطبيعي أن يكون جزءاً للياقوت مثلاً.

[١٣/٣٣٥] قوله: أو لآخر حكمه حكمها.

و في بعض النسخ «حكمه حكمه»، وهو الظاهر. وكلمة «أو» على هذا^٢ عطف على «ذلك الشيء»، أي لا يقوم العنصر بالفعل إلا أن يكون جزءاً لذلك الشيء، أو لجوهر آخر؛ كما أن الجسم لا يقوم بالفعل إلا أن يكون جزءاً للماء^٣ أو لجوهر آخر بدله، كالنار مثلاً.

[٥/٣٣٧] قوله: ويشبه أن تكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى.

أي أن يذهب إلى غير النهاية. و مراده به «الاستحالات الطبيعية» الاستحالات الكثيفة، و لا فاستحالات الجوهرية تمنع^٤ عنده ذهابها إلى غير النهاية.

[١٢/٣٣٧] قوله: ويتحرك الطبع به إليه.

ضمير «به» راجع إلى «المزاج»، و «إليه» إلى «الصورة» الحيوانية باعتبار كونها كمالاً. ثم لا يخفى أن بعد حصول المزاج لا تتحرك المادة إلى الصورة الحيوانية، بل حصول الصورة الحيوانية مقارن^٥ لحصول المزاج فقد هذه القسم من القسم الذي تتحرك المادة إلى الكمال مما لا وجه له.

٢. ف، ك، م: - على هذا

٤. ك: لا يمنع

٦. في المصدر: صورة

١. ف، ك: أو

٣. م: للماء

٥. م: يمنع

٧. م: معادل

و لو قيل: المراد بالمزاج الامتزاج، فعلى هذا لا يصح أن الحيوان لا يرجع الى المزاج؛ وأيضاً عنصر الحيوان ظاهر أنه ليس المادّة مع المزاج بأي معنى كان، اذ المزاج كئيفية عارضه لها، وانما العنصر له العناصر مثلاً، وهي تتحرك الى الكمال نحو الصورة الحيوانية معه^١، ولم تزل^٢ صورة العناصر عند حصول تلك الصورة مع أنها ترجع الى صورة العناصر.

[١٧/٣٣٧] قوله: والبساطة ليس^٣ تقوم جوهر العناصر....

يعني^٤: التقوم عن البساطة بما لا مدخل له في المقام، اذ لو كانت مقومة أيضاً لما كان يقدح فيها هو مراد الشيخ، اذ على هذا تكون البساطة و الامتزاج من قبيل الصورة المائية و الهوائية حيث يستحيل كل منهما^٥ الى الأخرى؛ فافهم!

[٢٠/٣٣٧] قوله: فاذن كون العيون يتعلّق بكونين.

قد عرفت ما فيه.

[٢٠/٣٣٧] قوله: ولكل واحد منهما حكم يخصّه من وجوب التناهي.

ظاهره: ان كلّاً من هذين الكونين يجب أن يكون متناهيّاً. و أنت تعلم أن الكون الأوّل منها من قبيل الاستحالات الطبيعية التي حكم الشيخ عليها أنفأ بأنّها لا يمتنع ذهابها الى غير النهاية، و حمل الكلام على أن لكل واحد منهما حكم يخصّه من وجوب التناهي و عدمه بعيد، مع أن قوله: «فهو داخل أيضاً في القسمين المذكورين»، يأتي عنه كما لا يخفى.

١. في: - معه

٢. في: لم تبدل

٣. كذلك في المصدر: ليست

٤. ص: معنى

٥. ك: منها

٦. [٢١/٣٣٧]

[١٨/٣٣٩] قوله: فالجواب^١ عن ذلك لأن^٢ عنصر قوامه جزء منه و هو^٣ معه

أنت خير بأنّ القسم الأول من القسمين المذكورين أيضاً من هذا القبيل، فكان ينبغي أن لا يذكر هذا القسم أيضاً، ألا أن يفرق بينها بأنّ هذا القسم يشمل^٤ ما اذا ذهب^٥ الموضوعات [ب - ١٨٥] في المستقبل الى غير النهاية، لكن قد علمت أنه على هذا لا يتم ما ذكره في ابطاله من أنه قد علم فيما سلف تناهي الأمور الموجودة بالفعل؛ فافهم!

[١٩/٣٣٩] قوله: على أن من بلغ أن يتعلّم هذا العلم
هذا ليس أمراً آخر سوى ما ذكره قبله، كما لا يخفى.

[٥/٣٤٠] قوله: وكلّ تغيّر من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة.
هذا ليس بيّن ولا يبيّن.

١. في المصدر : أن

٢. من : يشتمل

٣. في : بالذات

٤. من : ك : فهو

٥. واثنى كذا

[الفصل الثالث]

[في إبانة تناهي العلل الغائية والصورية...]

[١١/٣٤١] قوله: فهو إذاً كذلك من جهة ما هو ذو غاية

فيه بحث، إذ كون الفعل العقلي محصور الغاية باعتبار أنه فعل يؤم^١ به الفاعل الغاية^٢ لا يستلزم أن يكون كل ذي غاية كذلك؛ لجواز أن يكون القصد مما له مدخل في المحصر والانتقطاع. على أننا نقول: لعل أن يكون القصد العقلي^٣ فقط كذلك، لا كل قصداً فافهم!

[١٠/٣٤٢] قوله: وله عدم يستحقّه في ذاته مطلق.

قد عرفت معنى هذا الإطلاق فيما سبق^٤ في بحث الحدوث الذاتي. ويمكن أن يكون المراد به أنه عدم مطلق معزى عن الوجود، إذ العدم السابق بالزمان يكون مع وجود المادّة بزعمهم. أو يكون المراد ما سيذكره بعده من أنه «ليس انتها يستحق العدم»، إلى آخره.

٢. ق. : - العتبة

٤. ص. : - قد

١. يؤم : يقصد

٣. ك. : الفعلى

٥. إلى هنا قد تمت النسخة د م.

[١٣/٣٤٢] قوله: فليس جزء منه يسبق^١ وجوده بالقياس الى هذا المعنى.
 هذا الكلام مما لا يظهر له معنى محض، اذ كما أن باعتبار الحدوث الزماني بعض
 الأجزاء يمكن أن يكون سابقاً على وجود الكل^٢، فكذلك باعتبار الحدوث جميع
 الأجزاء سابق على وجود الكل بالذات، إلا أن يكون المراد أنه ليس لبعض الأجزاء
 سبق زماني باعتبار هذا الحدوث؛ و هو كما ترى.

[١٦/٣٤٢] قوله: فذلك هو

الظاهر أن ما ذكره قبل هذا من معنى الابداع هو أعم من هذا، لأنه كان إيجاد ما
 يستحقّ عدم لذاته، و هو أعم من أن يمكن العدم من جوهر الشيء، أو لا؛ و كان
 مراده: أن ذلك هو الابداع المطلق، و ما ذكره سابقاً هو مطلق الابداع^٣، لكن ما
 سيذكره بعيد هذا كأنه لا يلائمه.

[١٨/٣٤٢] قوله: لأنّ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن

لا يخفى أن مراد الشيخ ههنا غير معلوم، لأنّ مراده إن كان بيان الاحداث في
 الاصطلاح هو إيجاد الشيء بعد ما لم يكن بعدية بالذات، أعم من أن يكون بالذات أو
 بالزمان؛ و ليس معناه الابداع بعد العدم بعدية بالزمان فقط. فعلى هذا لامعني لقوله:
 «فيكون الاحداث عن اللّيس المطلق و هو الابداع باطلاً»، اذ بمجرد كون
 الاحداث في الاصطلاح الابداع بعد العدم بالزمان لا يلزم كون الابداع - أي
 الابداع الذي لا يكون بعد العدم - بالزمان باطلاً. غاية الأمر أن لا يقال له
 الاحداث إلا أن يتكفّف و يقال: مراده أنه يلزم أن لا يقال بمنثل هذا الابداع احداثاً، و

١. ص: جين

٢. ص: الكلّ

٣. ف: - و ما ذكره ... الابداع

٤. في المصدر: اذ

هو كما ترى.

وإن كان مراده أن الاحداث بالمعنى المذكور متحقق في جميع الممكنات فهذا مما يكفي.

[٣/٣٤٣] قوله: فإن الأثر^٢ الذي للشيء من تلقاء نفسه.

كما قال فيما سبق في بحث [الف - ١٨٦] الحدوث الذاتي، ولا مدخل فيه لقوله انت. لـ لم يكن كذلك يكون «الاحداث عن الليس المطلق [وهو الابداع] باطلاً»، بل لا ربط له حيثئذ بالمقام أصلاً.

نعلل مراده الرد على من يزعم^٤ أن الابداع والاحداث هو اخراج الشيء من العدم السابق بالزمان الى الوجود، ولا معنى لها سوى ذلك، ويكون محصل كلامه: أن الابداع الذي يكون^٥ بعد العدم المطلق أولى بأن يكون ابداعاً، وهو أيضاً كما مر في فقهنا.

٢. في: الأثر

٤. في: زعم

٥. في: يكون

٣. في: لا

٥. في: يكون

٦. في: صحيح هذه الحاشية الشريفة بيد الأقر الوروي حامد بن مهدي الناجي الاصيهاني. تجاوز الله عنهما
٧. في: نسخة الرابعة من النسخة الممثلة سنة ١٤١٩ هـ. في على هاجرها آلاف النسخة والثناء.

فهرس

المطالب وفق الهيات الشفاء

المقالة الأولى : ٩

الفصل الأول : في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى ١١

الفصل الثاني : فصل في تحصيل موضوع هذا العلم ٣٩

الفصل الثالث : في منفعة هذا العلم ومرتبه واسمه ١١٥

الفصل الرابع : في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم ١٥٤

الفصل الخامس : في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامها ١٦٠

الفصل السادس : في ابتداء القول في الواجب الوجود ٢٢٥

الفصل السابع : في أن واجب الوجود واحد ٢٦١

الفصل الثامن : في بيان الحق والصدق، والذنب ٣٠٠

المقالة الثانية : ٣٢١

الفصل الأول : في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كل ٣٢٣

الفصل الثاني : فصل في تحقيق الجوهر الجسماني ٣٣٨

الفصل الثالث : في أن المادة الجسمانية لا تنمى عن الصورة ٣٩٨

الفصل الرابع : في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود ٤٢٤

المقالة الثالثة : ٤٤٣

الفصل الأول : فصل في الإشارة الى ما ينبغي أن يبحث عنه ٤٤٥

الفصل الثاني : في كلام في الواحد ٤٥٤

الفصل الثالث : في تحقيق الواحد والكثير واثبات أن العدد عرض ٤٧٥

الفصل الرابع : فصل في أن المقادير اعراض ٤٨٥

الفصل الخامس : في تحقيق ماهية العدد وتحديد أنواعه ٥٢٦

الفصل السادس : في تقابل الواحد والكثير ٥٥١

الفصل السابع : في أن الكيفيات أعراض ٥٦٠

الفصل الثامن : في العلم وأنته عرض ٥٦٨

الفصل التاسع : في الكيفيات التي في الكميات واثباتها ٥٧١

الفصل العاشر : في المضاف ٥٧٦

المقالة الرابعة : ٦١٩

الفصل الأول : في المقدم والمتأخر وفي الحدوث ٦٢١

الفصل الثاني : في القوة والفعل، والقدرة والمعجز ٦٢٦

الفصل الثالث : في التام والناقص وما فوق التام، وفي الكل ٦٣٠

المقالة الخامسة : ٦٣١

الفصل الأول : في الأمور العامة وكيفية وجودها ٦٣٣

الفصل الثاني : في كيفية كون الكلثة للطبائع الكلثة ٦٥٣

الفصل الثالث : في الفصل بين الجنس والمادة ٦٦٤

الفصل الرابع : في كيفية دخول المعاني الخارجة ٦٦٨

الفصل الخامس : في النوع ٦٦٨

- ٦٦٨ الفصل السادس : في تعريف الفصل وتحقيقه
- ٦٦٩ الفصل السابع : في تعريف مناسبة الحدّ و الحدود
- ٦٧١ الفصل الثامن : في الحدّ
- ٦٧٩ الفصل التاسع : في مناسبة الحدّ و أجزائه
- ٦٨٣ المقالة السادسة :
- ٦٨٥ الفصل الأول : في أقسام العلل و أحوالها
- ٧٠٠ الفصل الثاني : في حلّ ما يتشكك به على ما يذهب اليه
- ٧٢١ الفصل الثالث : في مناسبة ما بين الملل الفاعلية و معلولاتها
- ٧٢٥ الفصل الرابع : في الملل الأخرى المنصرفة و الصورية و الغائية
- ٧٣٨ الفصل الخامس : في انبئات الغاية و حلّ شكوك قبلت في إبطالها
- ٧٤٧ المقالة السابعة :
- ٧٤٩ الفصل الأول : في لواحق الوحدة من الهوية و أقسامها
- ٧٥٥ الفصل الثاني : في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل
- ٧٥٩ الفصل الثالث : في إبطال القول بالتعليميات و المثل
- ٧٦١ المقالة الثامنة :
- ٧٦٣ الفصل الأول : في تناهي الملل الفاعلية و القابلية
- ٧٦٥ الفصل الثاني : في شكوك تلزم ما قيل و حلّها
- ٧٧٠ الفصل الثالث : في إهانة تناهي الملل الغائية و الصورية

فهرس الآيات

أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد، ١٣١

خالق كل شيء، ٣٠

وأنله على كل شيء قدبر، ٣٠

سفرهم آياتنا في الأفاق و في أنفسهم حتى يبين لهم أنه الحق، ١٣١

لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا، ٢٩٦



فهرس الاحاديث

أنه تعالى شيء لا كالأشياء، ١٨٢

فهرس الكتب والرسائل

خلاصة الملوكوت، ٦١٣، ٦٢٢	الاسفار الأربعة، ٢٣٩، ٢٨٦، ٢٩٠، ٤٤٩،
رسالة الحدود و الرسوم، ١٣٧	٧٣٤
رياض الرضوان، ٢٤، ٦٣	الاشارات، ٣٤، ١٣١، ١٣٤، ١٦١، ٢٥٠،
شرح الاشارات، ٣٤، ١١٦، ١٦١، ٢٤٨	٣٦٤
الشفاء، ٥، ١٨٧، ٤٤٠، ٧٣١	الايماضات و التشرقات، ٦١٣
الشواهد الربوبية، ٢٩٠	التحصيل، ٤٦٥
القاموس، ٢٠٢	التعليقات، ٧٣٠
القرآن، ٣، ٢٩٦	تعليقات الشرح الجديد للتجريد و
المباحث المشرقية، ٣٣٤	حواشيه، ٢٨٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٤٦٧، ٥٣٨،
المبدأ و المعاد، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٩٠	٧٠٣، ٦٥١
المحاكمات، ١٦٢	التعليقات على شرح الاشارات و المحاكمات،
المطارحات، ٢٨٥	٣٧٣، ٣٨٨، ٤٢٦، ٤٦٠، ٦٢٧،
الملخص، ٧٣٤، ٧٣٦	٧٤٣، ٧٣٩
النسجاء، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١،	التلويحات، ٤٤٨، ٤٤٩
٢٩٣، ٢٩٢	حكمة الاشراق، ٤٨٨
	الحكمة العرشية، ٢٩٠

فهرس الأعلام والفرق

الراسخين، ٦١٧ / الحكيم، ٥٨٠، ٦٦١
 الخيام، ٢٣٤
 الخوانساري، حسين بن جمال الدين محمد،
 ٥
 الدواني، جلال الدين / أجلة المتأخرين، ٦١،
 ٦٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٠ /
 بعض الأجلة، ٤٦٦، ٦١ / أجلة
 المعاصرين، ١٨٧
 ذوق التأملين، ٢٨٤، ٢٩٥
 ذيقراطيس، ٣٦١، ٣٨٤
 الرازي قطب الدين / صاحب المحاكات،
 ١٦٦، ١٦٢
 الرواقيون، ٣٥٦، ٤٤٢ / اتباع الرواقيين،
 ٤٤٠، ٥١٤
 السهروردي شهاب الدين، ٥١٤ / صاحب
 الاشراق، ٢٤٧، ٤٨٨ / صاحب
 التلويحات، ٤٤٨ / صاحب المطارحات،
 ٢٨٥
 شاه سلمان الحسيني الموسوي الصلوي، ٧

ابو البركات البغدادي، ٢٤٧
 اتباع الاشراقيين، ٢٠٩
 ارسطاطاليس، ٢١٣، ٥٤٤ / المعلم الأول،
 ٦٨٨ / توابه، ٤٩٨
 الاشاعرة، ٢٨٦
 الاشراقيون، ٢٨٦، ٤١٨، ٤٤٢، ٤٤٢
 افاضل المتأخرين، ٨٧، ٨٥
 افلاطون، ٧٥٥
 اهل البيت / آله الأطهار المعصومين، ٨
 اهل الحق، ٢٢٨
 البرامكة، ٦٤٩
 بعض الحكماء، ٢١٣
 بعض المتأخرين، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١٣
 بعض المحققين، ٣٢٤
 بعض المدققين، ٤٦٤
 بعض المعاصرين، ١١٥
 بجنهار، ٤٦٥، ٦٨٨
 الحكماء، ١٩٨، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٤١، ٢٨١
 ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٣٤، ٤٤٠، ٤٤٦، ٧٠٣
 ٧٥٥ / الحكماء الالهيين، ٦٨٧ / الحكماء

٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥١،
 ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١،
 ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٧،
 ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤،
 ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠،
 ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٩، ٤٠٠،
 ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩،
 ٤١٠، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦،
 ٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٠،
 ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٦،
 ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧،
 ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٦،
 ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٨، ٤٨١،
 ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠٢،
 ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٩، ٥١١، ٥١٢،
 ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٧، ٥٢٢، ٥٢٤،
 ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٣، ٥٣٨، ٥٣٩،
 ٥٤١، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٢،
 ٥٥٤، ٥٥٥ / شريكنا السالف، ٢٣٤ /

شيخ فلاسفة الاسلاميين، ٤

الشيرازي، صدر الدين محمد (قيل)¹، ١٤،
 ١٥، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٧،
 ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٥٢، ٥٣، ٥٥،
 ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٧٨،

الشيخ الرئيس، ابن سينا، ٤، ١٢، ١٣، ١٧،
 ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣،
 ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١،
 ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢،
 ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧٣، ٧٦، ٧٩،
 ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢،
 ٩٤، ٩٩، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٨، ١١٠، ١١١،
 ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١٢٧،
 ١٢٨، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧،
 ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤،
 ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦،
 ١٥٧، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٤، ١٧٥،
 ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤،
 ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٤،
 ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٥،
 ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢،
 ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩،
 ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠،
 ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥٠،
 ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧،
 ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥،
 ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٦،
 ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤،
 ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩،
 ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨،
 ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١،

١. انما اعتبرنا آخر كلامه لمي الارقام

٧٠٤، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧١٠، ٧١٢، ٧١٤

٧١٧، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٤٠

٧٤٥ / صاحب القيل، ٢٣، ٩٣، ٩٥

١١٣، ١١٤، ١٢٧، ٥١٢، ٥١٣

الصوفية، ٢٨٤، ٢٩٦

الطبييون، ٤١٨، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠

الطوسي، الخواجه نصير الدين الحقيق، ٣٤

١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ٣٢٨

٧٠٥، ٥٩٩

غاية الفلاسفة، ٦٢٨

غيات الحكماء، ٢٤، ٢٦، ٣٤، ٤٣، ٦٢، ٦٥

٦٦، ٧١، ٧٤، ٧٩، ١٠٧، ١١٣، ١١٤

١١٥، ١٢٧، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠

١٦١، ١٦٦، ١٧٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩

٢٠٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٤٠

الفخر الرازي، ٢٤٧، ٢٨٦، ٣٤١ / الخطيب

الرازي، ٢١٧ / الامام، ١٦٧، ٣٣٥، ٣٣٦

٣٤٢ / صاحب المباحث الشرقية، ٣٣٤

صاحب الملخص، ٧٣٦، ٧٣٤

الفلاسفة، ٦٨٦، ٦٨٩

الفلاسفة الالهيون، ٦٨٧، ٦٨٩

القدماء، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٣٧

القوم، ٢٣٧، ٦٣٩

قوم من القدماء، ٥٥٥

المتأخرون، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٩٠

٥٧١، ٥٨١، ٥٨٢

٨٣، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٨

١٠٤، ١٠٥، ١١٤، ١١٧، ١١٩، ١٣١

١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٨

١٥١، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٠

١٨٣، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٣، ٢٠٥

٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٠

٢٢٦، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥٦

٢٦٤، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠

٢٨٧، ٢٩٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦

٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٢٩

٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤

٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠

٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٢

٣٨٤، ٣٩٢، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠٦، ٤٠٧

٤٠٩، ٤١١، ٤١٤، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٢

٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦

٤٢٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٧

٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٥

٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٥، ٤٦٧

٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٩، ٤٨٥

٤٩٠، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥٠٨، ٥١١، ٥١٥

٥١٧، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٧

٥٣١، ٥٣٤، ٥٤٤، ٥٤٩، ٥٥٣، ٥٥٦

٥٥٨، ٥٥٩، ٥٧٩، ٥٨٢، ٥٨٩، ٥٩٧

٦٠٠، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦٢٨

٦٣٣، ٦٣٤، ٦٤٠، ٦٥٧، ٦٨٩، ٧٠٢

المتفقدون، ٢٢٧	المنطقيون، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ٦٦١
المتكلمون، ١٣٣، ١٣٤، ٢٨١، ٤٢٩	مير داماد / بعض السادة، ١٩٩، ٢٥٦ /
٧٠٣	بعض العلماء، ١٤، ٦٠٥، ٦١٣ / بعض
محمّد، ٨	سادة العلماء، ٢٣٤، ٢٥٣، ٢٧٥، ٢٨٠
المشاؤون، ٢٠٤، ٤٤٢، ٧١١	٦٢٢ / السيد، ٣٤
المعتزلة، ١٨٣	نوح، ٧
الملّيين، ٧٠٣	

بعض مصادر التحقيق

- الاسفار، صدرالدين محمد الشيرازي، ٩ ج، مكتبة المصطفوي، قم.
- اعلام الشيعة، الشيخ الآغا بزرگ الطهراني، ٦ ج، اسماعيليان، قم.
- امل الآمل
- تعليقة السيد الداماد على الشفاء، ميرداماد، في هامش الشفاء، مكتبة المشكاة بجامعة طهران، مخطوط، رقم ٢٤٢.
- تعليقة الهيات الشفاء ← الشفاء، الطبع الحجري.
- التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين، قم.
- حاشية الشفاء، ملا اولياء، هامش الهيات الشفاء، الطبع الحجري.
- حاشية الشفاء، محمد باقر السبزواري، مكتبة المشكاة بجامعة طهران، مخطوط، رقم ٢٦٣.
- [الحكمة] العرشية، صدرالدين محمد الشيرازي، تحقيق غلامحسين آهني، ط ٢، مولى، طهران ١٣٦١ هـ. ش.
- الذريعة، الآغا بزرگ الطهراني، ٢٦ ج، دار الاضواء، بيروت ١٤٠٣.
- الرسائل، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر بيدار، قم.
- رسالة الحدود ← الرسائل.
- روضات الجنات، محمد باقر الموسوي (الخوانساري)، ٨ ج، اسماعيليان، قم.
- رياض العلماء، عبدالله الافندي، تحقيق السيد احمد الاشكوري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- ريحانة الادب، محمد علي مدرّس تبريزي، ٨ ج، تبريز، ايران ١٣٨٧.

سلافة المعصر، السيّد عليخان المدني الشيرازي، الطبع الحجري.
[شرح] الاشارات، الخواجه نصير الدين الطوسي، ٣ ج، ط ٢، دفتر نشر الكتاب،
طهران ١٤٠٣.

الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، الطبع الحجري، طهران.
الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، مراجعة الدكتور مذكور، ١٠ ج، مصر، اوفست
مكتبة المرعشي، قم ١٤٠٤.

الشواهد الربوبية، صدر الدين محمد الشيرازي، تحقيق السيّد جلال الدين
الاشتباني، ط ٢، نشر دانشگاهي، طهران ١٣٦٠.
المروة الوثقى، السيّد احمد العلوي العاملي، مكتبة المجلسي الوطني بايران،
مخطوط، رقم ١٧٨٦.

القاموس، مجد الدين الفيروز آبادي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧.
قصص العلماء، الميرزا محمد التكنابني، علمية اسلامية، طهران.
لطائف الاشارات، غياث الدين الدشتكي، مكتبة تراث المكتوب، تصوير
المخطوط، بلا رقم.

المباحث المشرقية، الامام فخر الرازي، ٢ ج، حيدر آباد، اوفست مكتبة الاسدي،
طهران ١٩٦٦.

النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق صبري كردي، مصر، اوفست مكتبة
المرتضوي، طهران.

نور العرفاء في شرح الهيات الشفاء، السيّد عبد العظيم اللنجاني، مكتبة السيّد
شهاب الدين المرعشي، مخطوط، رقم ٣٩٦٠.

Āqā Hussain khānsārī

**Hāshiyatu Ilāhiyyāt
AL-Shifā'**

**Edited by:
Hāmed Nāji Esfahānī
1999**

